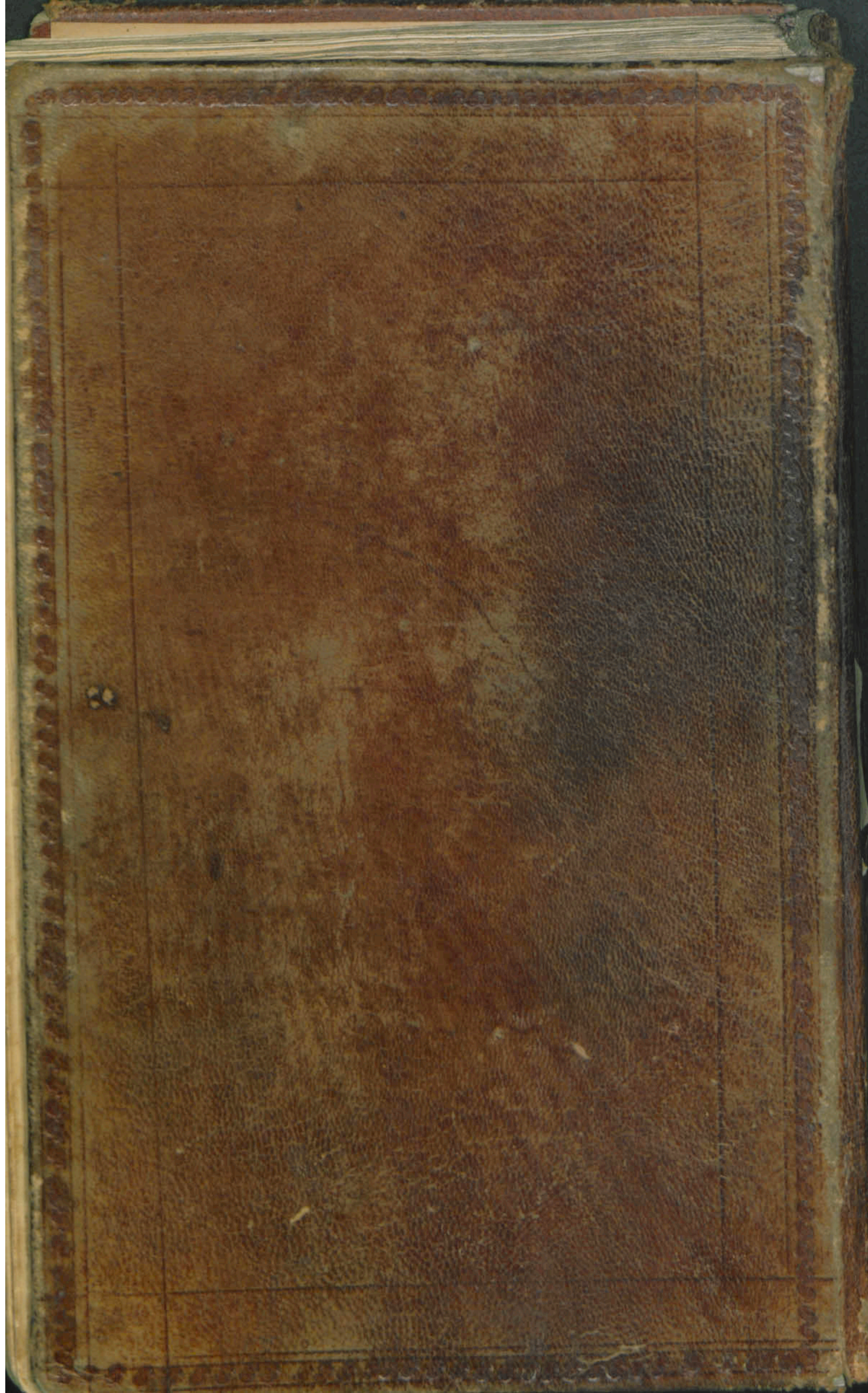
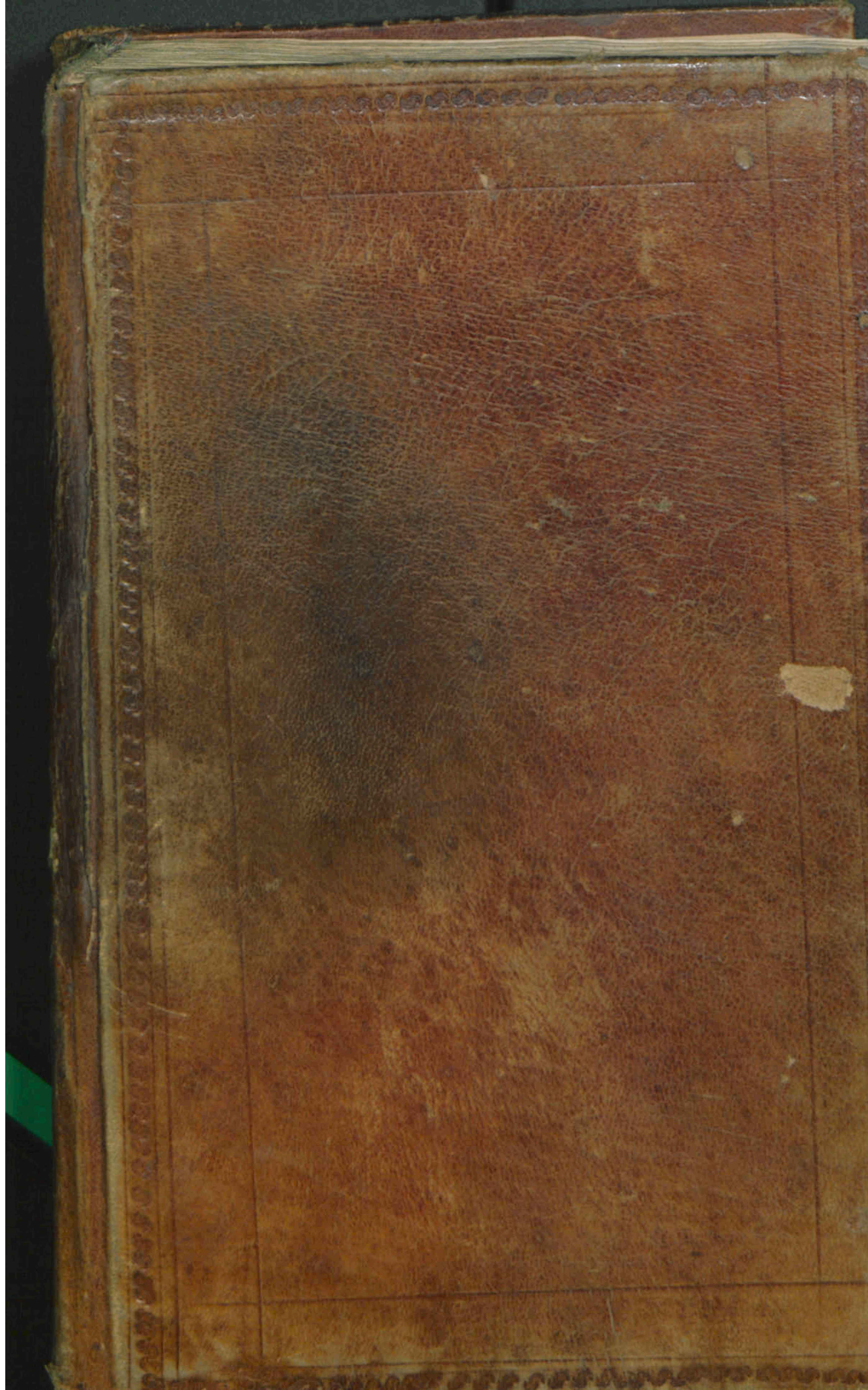




[illegible]

[illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وفروع الاصول وارشدنا الى شرائع الاحكام بمتابعة الكتاب وسنة
الرسول صلى الله عليه وآله ووفقنا لبيان اصول الدين ومعادن التنزيل الذين هم الخلفاء من آل الرسول
صلوة كثيرة متتالية مقرونة بالكرامة متلقية بالقبول ما دامت عقد المشكلات منحلة بانامل الدلائل
وظلم الشبهات منجلية بانوار العقول اما بعد فهذه نبذة من المسائل الاصولية وجملة من سائر
المسائل المهمة جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين وتبصرة لمن استعد في سلوك نهج الحق المبين وذخيرة
مرجوة لاجل فقري وفاقتي الى يوم الدين حداني الى جمعها مذاكرة جماعة من فضلاء الاصحاب ومباحثة
جل من اذكياء الاحباب وكان ذلك حين تعرضهم على اصول كتاب معالم الدين للفاضل المحقق المدقق
الشيخ حسن ابن الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين فتلوت لنا تحقيقات عند التنزه
في بساتين عوائدي ووضعت هذه الوريقات على ترتيبه واضفت مسائل الى مسائله وفوائد الى فوائده
ونبهت على ما في بعض افاداته واعرضت عن كثير من زوائده واذا وجدت وضع شيء منها على خلاف المعهود
من مصنفات القوم فهذا لحرص على تكثير الفائدة مع عدم اقتضاء المقام الا لذلك فاقتصرت بادنى
مناسبة في الاقحام بجعل الزوائد اما مقدمة لاصل او خاتمة او غير ذلك وربما اضفت اصلا على حسب
ما ساعدني الوقت والمجال وافردت قانونا في هذه القاعدة التي لم يذكر فيه على وفق مقتضى الحال
وسميته بالقوانين المحكمة ورتبته على مقدمة وابواب وخاتمة وهذا الكتاب مع ان مؤلفه

تصيل الباع وقاصر الذراع وليس سوى من جملة من يركب هذا الشأن ويخوض هذا البنيان وليس
ن مضماره ولين في مضمار الاستباق الا كراكب القصب وكراجل الفئة ساقر بالساق فهو من فضل الله
يشتمل على ما لم يشتمل عليه زبر السابقين ويخرج جواهر ما اختفى من الحقائق في كنوز كلمات الناقدين
فان وجدتها بعد استيفاء الفكر واستقصاء النظر حقيقا بالقبول فلله الحمد على ذلك والا فالتمس
منك الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب اما المقدمة ففي
بيان رسم هذا العلم وموضوعه وتبيين القواعد اللغوية واعلم ان قولنا اصول الفقه علم لهذا
العلم اعتباران من جهة الاضافة ومن جهة العلمية فاما رسمه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد
الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة
المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام ولكن لم تمهد لذلك وبالاحكام ما يستنبط
منها الماهيات وغيرها وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية واما رسمه باعتبار الاضافة
فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه شيء وفي العرف يطلق على معان كثيرة منها الاربعة
المتداولة في السنة الاصوليين وهي الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب والاولى هنا الثاني
اللغوي ليشمل ادلة الفقه اجمالا وغيرها من عوارضها ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرها والفقه
في اللغة الفهم وفي العرف هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد
بالاحكام هي النسب الخبرية وبالشرعية ما من شانه ان يؤخذ من الشارع وان استقل باثبات بعضها
العقل ايضا فخرج العقلية المحضة التي ليس من شانها ذلك كبيان ان الكل اعظم من الجزء والنقيضان
لا يجتمعان وبالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج بها الاصولية وهو ما لا يتعلق بالعمل بلا
واسطة وان كان لها تعلق بعيد به وهنا اشكال مشهور بناء على تعريف الحكم الشرعي بانه خطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين مع كون من ادلة الاحكام نحو الكتاب وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل والمدلول
واستراح الاشاعرة عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظي وفيه مع ان الكلام
النفسي فاسد في اصله ان الكتاب مثلا كاشف عن المدعى لا انه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا
في الاصطلاح والذي يختلج في خلده هو جعل الاحكام عبارة عما علم ثبوته من الدين بالضرورة
والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم اولا بالبديهة ان شرب الخمر واكل الربا وغيرهما
حرام من الاحكام ولكن لا نعرفها بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الخمر وحرم الربا ونحو ذلك
وفيها اشكال اخر وهو ان الاحكام كما ذكرت هي النسب الخبرية ثبوتها او انتفاؤها خارجية وقد يكون

نفس العبادة ولا يثبت معرفة مهية العبادة وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد ويمكن دفعه بالتزام التخريج
بان تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته من مبادي العلم فلما
فلتبين في ذلك العلم وتعليتبين في غيره وتصور الموضوع ولوازمه وجزئياته يحصل فيا الباقي اصل
العلم ولا منافات بين خروجه من تعريف العلم ودخوله في جلي مسائله وقولنا عن ادلتها من متعلقات
العلم لا الاحكام فخرج علم الله وعلم الملائكة والانبياء ويمكن اخراج القنعيات بقيد عن ذلك
فانها من جملة القضايا التي قياساتها معها ولا يسمى ذلك في العرف استدلالا ولا العلم الحاصل
معها علما حاصلا من الدليل وان كانت تلك الضرورة علة لتلك العلوم في نفس الامر واما اخراج
مطلق القطعيات من الفقه كما يظهر من بعضهم فلا وجه له اذ الاستدلال قد يفيد القطع
وقبله لو يكن قطع بالحكم وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل فانه ناش عن دليل اجمالي مطرد
في جميع المسائل وهو ان كلما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي هكذا قرره القوم اقول ويرد عليه ان ذلك
الدليل الاجمالي بعينه موجود للمجتهد وهو ان كلما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي
فان قلت نعم ولكن له ادلة تفصيلية ايضا مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحوهما والمراد
هنا ذلك وليس مثلها للمقلد قلت للمقلد ايضا ادلة تفصيلية فان كل واحد من فتاوى المفتي في كل
واقعة دليل تفصيلي لكل واحد من المسائل فالاولى في الاخراج التمسك باضافة الادلة الى
الاحكام وارادة الادلة المعهودة فان الاضافة للعهد فيكون التفصيلية قيدا توضيحيا ثم ان ما
ذكرته بناء على عدم الاغماض عن طريقة القوم واسا والا فاقول ان ما ذكره القوم من كون التفصيلية
احترازا عن علم المقلد انما يصح اذا كان ما ذكروه من الدليل الاجمالي للمقلد دليلا لعلمه بالحكم وليس
كذلك بل هو دليل لجواز العمل به ووجوبه عليه وكونه حجة عليه كما ان الدليل الاجمالي الذي ذكرنا
للمجتهد هو ايضا كذلك فلا يحصل بذلك احتراز عما ذكروه ويمكن ان يقال ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة
الاجمالية كما بينا سابقا من ان ثبوت الاحكام في الجملة من ضروريات الدين فما دل على ثبوت الاحكام
اجمالا من الضرورة وغيرها مثل عمومات الايات والاخبار الدالة على ثبوت التكاليف اجمالا
ادلة لكن اجمالا لا تفصيلا وهذا لا يسمى فقها بل الفقه هو معرفة تلك الاحكام الاجمالية
من الادلة التفصيلية والعجب من قول العلماء كيف غفلوا عن ذلك ولم يسبق الى ما ذكرته
احد فيما اعلم ثم انهم اوردوا على الحد امورا الاول ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه
غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فما معنى العلم واجيب عنه بوجوه احدها ان المراد بالعلم

الشرعية اعم من الظاهرية والنفس الامرية فان ظن المجتهد بعد انسداد باب العلم هو حكم الله الفا

بالنسبة اليه كالتقية في زمان المعصوم فاذا سمع المكلف من لفظه يحصل العلم به مع انه ليس حكما

النفس الامرى ولكنه هو حكم الله بالنسبة اليه والى ذلك ينظر قول من قال ان الظن في طريق الحكم

لا في نفسه وان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم وذلك لا يستلزم التصويب كما توهم بعض لا

ومنها ان المراد بالعلم هو الظن والاعتقاد الراجح فيشمل الظن وهو مجاز بعيد استعماله في الحدود

ومنها ان المراد به العلم بوجوب العمل به ومنها ان المراد العلم بانه مدلول الدليل وكلها بعيد وان

ان المراد بالاحكام ان كان كلها كما هو مقتضى ظاهر اللفظ فيخرج عنه اكثر الفقهاء لو لم يخرج كلهم وان

كان البعض فيدخل فيه من علم بعض المسائل بالدليل والجواب باختيار او لا ارادة الكل ولكن المراد

بالعلم التهيؤ والاقتدار والملكة التي بها يقتدر على استنباط الاحكام من الادلة ولا ينافي ذلك

ما مر من الاجوبة عن السؤال الاول من جهة انها مبنية على جعل العلم بمعنى الادراك كما هو الظاهر

فيما ذكر متعلقه سواء كان الادراك يقينيا او ظنيا والملكة لا تتصف بالظنية والعلمية لا

نقول الملكة معنى مجازي للعلم بمعنى الادراك فتتصف بالظنية والعلمية باعتبار الادراك

ايضا فنقول بناء على جعل العلم بمعنى اليقين ان المراد الملكة التي يقتدر بها على الادراكات اليقينية

وبناء على جعله بمعنى الظن الملكة التي يقتدر بها على الادراكات الظنية غاية الامر انه يلزم

على ارادة الظن من العلم سبك مجاز من مجاز فالعلم بالحكم مجاز عن الظن به والظن به مجاز عن

ملكة يقتدر بها على تحصيل الظن به وكذلك يلزم ذلك على الوجهين الاخيرين فالعلم على اول الو

الاخيرين فالعلم على اول الوجهين استعارة للظن بمشابهة وجوب العمل كما ان في الصورة الثا

كان استعارة بمشابهة رجحان الحصول او مجاز مرسل بذكر الخاص وارادة العام ثم ترتب على

ذلك ارادة الملكة من ذلك بعد قرينة السببية والمسببية ويظهر من ذلك الكلام في الوجه الاخير

ايضا وهو اردء الوجوه واما على ما اخترناه من الوجه الاول فلا يلزم ذلك وثانيا ارادة البعض

ونقول اما ان يمكن تحقق التجزي بان يحصل للعالم الاقتدار على استنباط بعض المسائل عن الماخذ

كما هو حقه دون بعض او لا يمكن فعلى الثاني فلا ينفك الفرض عن المجتهد في الكل وعلى الاول كما هو

الاظهر فاما ان نقول بحجيته وجواز العمل به كما هو الاظهر او لا فعلى الاول فلا اشكال ايضا لانه من

افراد المحدود وعلى الثاني فان قلنا ان التعريف لمطلق الفقه فيصح ايضا وان قلنا انه للفقه الصحيح

فيقع الاشكال فاخراجه واستراح من جعل العلم فانه ليس كذلك ويمكن دفعه على ما اخترناه ايضا

الثاني لو ثبت كون ما ادركه حكما شرعيا حقيقيا ولا يتم ذلك لان الدليل لم يقم على ذلك فيه واما موضوعه
فهو ادلة الفقه وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار
فيدخل في السنة والا فيدخل في العقل واما القياس فليس من مذهبنا قانون اللفظ قد يتصف
بالكلية والجزئية باعتبار ملاحظة المعنى كنفس المعنى فما يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه جزئي وما
لا يمنع فهو كلي فان تساوى صدقه في جميع افراده فمتواطئ والا فمشكك وهذا التقسيم في الاسم واضح
واما الفعل والحرف فلا يتصفان بالكلية والجزئية في الاصطلاح ولعل السر فيه ان نظرهم في
التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها بنفسها والمعنى الحرفي غير مستقل بالمفهومية بل هو
امر نسبي رابطي وآلة لملاحظة حال الغير في الموارد المشخصة المعينة ولا يتصور انفكاكها ابدا عن
تلك الموارد فهي تابعة لمواردها وكذلك الفعل بالنسبة الى الوضع النسبي فان له وضعين وضعا بالنسبة
الى الحدث كالاسم وبالنسبة الى النسبة الى فاعل ما كالحرف واما اسماء الاشارة والموصولات
والضمائر ونحوها فان قلنا بكون وضعها عاما والموضوع له خاصا فتشبه الحروف لمناسبتها اياها
في الوضع فلا بد ان لا تتصف بالكلية والجزئية وانما المتصف هو كل واحد من الموارد الخاصة
ولعل ذلك هو السر في عدم التفات كثير منهم في تقسيماتهم للمعاني والالفاظ اليها واما على القول بكون
الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو مذهب قدماء اهل العربية فهو داخل في الكلي ويكون مجازا ابدا
لان الاستعمال لم يقع الا في الجزئيات ثم ان اللفظ والمعنى اما متحدان بان يكون لفظ واحد له
معنى واحد فاللفظ متحد المعنى والمعنى متحد اللفظ او لا فان تكثر كل منهما فالالفاظ متباينة
سواء توافقت المعاني او تعاندت وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فمترادفة وان اتحد اللفظ
وتكثرت المعاني فان وضع لكل منها مع قطع النظر عن الآخر ومناسبته سواء كان مع عدم
الاطلاع كالوضعين الواضعين او مع علم التعدد ولكن لم يلاحظ المناسبة فمشترك
ويدخل فيه المرتجل وهو ما جعل قسيما له نظرا الى ان المشترك هو ما لم يلاحظ فيه المعنى الاول وان
كان من جهة عدم المناسبة ايضا بخلاف المرتجل فيلاحظ فيه عدم المناسبة فيحصل فيه نوع
تبعية وفيه تعسف فعلى هذا يخرج المبهمات من المشترك على القولين لعدم تعدد الوضع المستقل
بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات اما على قول قدماء اهل العربية فظ واما على القول الآخر
فلان الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلي ووضع لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد
ولا ينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف بالنسبة الى المفهومات الكلية كالتبعيض والتبيين

وان لم ينقل باشتراكها في خصوص المواد والجزئية وان اختص او وضع للمستقل بواحد فهو الحقيقة

والباقي مجاز ان كان الاستعمال فيها بمجرد المناسبة والعلاقة مع القرينة وان كانت بمجرد الشهرة

الى محل المجاز المشهور كما سيجيء ومنقول ان ترك المعنى الحقيقي اولا ووضع لمعنى اخر لمناسبة الا

او استعمل في المعنى المجازي وكثر استعماله الى ان وصل الى حد الحقيقة فالمنقول قسمان تخصيصي

وتخصصي والثالث يجمع بعد معرفة تاريخ التخصيص وهذا كله في الاسماء وأما الافعال [illegible]

فالحقيقة والمجاز فيها انما هو بملاحظة متعلقاتها وتبعيتها كما في نطقت الحال ولكون الجوهر عند

هذا الجواهر وأما الحرفية فقد يتصف الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كالماضي

للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر للوجوب والندب ولا يخفى عليك ان

الحقيقة منحصرة في هذه الاقسام فقد يكون المشترك مباينا او مرادفا والمرادف مباينا للغير

بلا خطر ولا تعقل **قانون** اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة وفي غيره لعلاقة

فمجاز والحقيقة تنسب الى الواضع وفي معنى الوضع استعمال اللفظ في شيء مع القرينة مكررا

الى ان يستغني عن القرينة فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين في غير ما

له الى حد الاستغناء عن القرينة تنقسم الى اللغوية والعرفية الخاصة مثل الشرعية والنحوية

والعامة وكذا المجاز بالمقايسة واعلم ان المجاز المشهور المتداول في السنتهم المعبر عنه بالمجاز

الراجح يعنون به الراجح على الحقيقة يريدون به ما يتبادر منه المعنى بقرينة الشهرة وأما مع

قطع النظر عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر ... تمام الكلام

وأما المجاز الذي صار في الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع النظر عن الشهرة

فهو حقيقة كما بينا **قانون** اعلم ان الجاهل بكل اصطلاح ولغة اذا اراد معرفة حقائق الفاظه

ومجازاته فله طرق **الاول** تنصيصهم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني وان استعماله

في الفلاني خلاف موضوعه **الثاني** التبادر وهو علامة الحقيقة كما ان تبادر الغير علامة

المجاز والمراد بالتبادر ان الجاهل بمصطلح هذه الطائفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم

وعلم من حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص معنى مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية او مقالية ولو

كان شهرة في الاستعمال في المعنى الغير الموضوع له وعرف ان ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ فقط

يعرف ان هذا اللفظ موضوع عندهم لذلك المعنى وينتقل اليه انتقالا انيا فيكون التبادر معلولا

للوضع وأما العالمون بالاوضاع فلا يحتاجون الى اعمال هذه العلامة الا من جهة اعلام الجاهل

فلما كان استناد الانفهام الى تجرد اللفظ وعدم ملاحظة القرينة فيه امرا غامضا لتفاوتها
في الخفية وعدمه وتفاوت القرائن في الخفاء والوضوح فمن ذلك يجيء الاختلاف في دعوى التبادر
من الاجانب بالاصطلاح المذكور فقد يكون الانفهام عند اهل هذا الاصطلاح من جهة القرائن
الخفية ويدعي الغافل التبادر بزعم انتفاء القرينة ويدعي خصمه التبادر في معنى آخر وهكذا او لذلك
اوجبوا استقراء غالب موارد الاستعمال ليزول هذا الاحتمال في الاشتباه والخلط اما لعدم
استفراغ الوسع في الاستقراء واما التلبيس او الوهم واخفاء القرينة على المدعي ولذلك قالوا ان
الفقيه متهم في حدسه بالنسبة الى العرف وان كان هو من اهل العرف لكثرة وفور الاحتمالات وعلميته
من ادلة المخالفة من الاستعمالات مع ما يجده من المنافيات من جهة الادلة العقلية والنقلية
فلذلك قد يدعي احدهم ان الامر بالشيء لا يدل على النهي عن ضده الخاص عرفا باحد من الدلالات
كما هو الحق ويدعي آخر دلالته لما التبس عليه الامر من جهة الادلة العقلية التي فرت اليه معتقدة
وكذا في مقدمة الواجب فلا بد ان يرجع الى عرف عوام العرب فانهم هم الذين لا يفهمون شيئا الا
من جهة وضع اللفظ فالفقيه ح كالجاهل بالاصطلاح وان كان من جملة اهل هذا الاصطلاح
وبالجملة لا بد من بذل الجهد في معرفة ان انفهام المعنى انما هو من جهة اللفظ لا غير وبما ذكرناه يندفع
ما يتوهم ان التبادر كما هو موجود في المعنى الحقيقي فكذلك في المجاز المشهور فلا يكون علامة للحقيقة
ولا لان ما خاصا بالجاهل هو اعم من الحقيقة وتوضيح ذلك ان المجاز المشهور هو ما يبلغ في الاشتهار
بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال او يغلبها ثم ان آل الامر فيه الى حيث يفهم المعنى بدون القرينة
ويتبادر ذلك ح مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه يصير بذلك حقيقة عرفية
كما ذكرنا سابقا وهذا ايضا وضع فالتبادر كاشف عنه وان لم يكن كذلك بل كان بحيث يتبادر المعنى
باعانة الشهرة وسببيته وان لم يلاحظ تفصيلا وهو الذي ذكره الاصوليون في باب تعارض
الاحوال واختلفوا في ترجيحه على الحقيقة المرجوحة في الاستعمال فالحق ان هذا مجاز والتبادر
الحاصل في ذلك ليس من علائم الحقيقة والذي اعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من حاق
اللفظ مع قطع النظر عن القرائن وان كانت القرينة هي الشهرة والموجود فيما نحن فيه انما هو من
جهة القرينة وبعد ما بينا لك سابقا لا مجال لتوهم ان يقال ان الجاهل بالاصطلاح اذا رأى
ان اهل هذا الاصطلاح يفهم من اللفظ هذا المعنى ولا يفهم عليه ان ذلك من جهة الشهرة
او من جهة نقل اللفظ فينفي القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة مع انه قد نقل الامر مجاز

فالتبادر لا يثبت الحقيقة فقط وذلك لان اصل العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة وما ذكرنا
مبني على لزوم العلم بعدم القرينة حتى يختص بالحقيقة هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم في
الاصول واما على القول بعدمه كما هو الحق والمحقق فهذا الظن الحاصل من الاصل بعد التتبع
التام في محاورات اهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام العلم كما في سائر المسائل الاصولية والفقهية
وغيرها فاعتقاد كونها حقيقة مع كونها مجازا في نفس الامر غير مضر مع ان هذا لا يتفق الا
في فرض نادر كما لا يخفى فلا يوجب القدح في القواعد المبنية على الغالب وينبه على ما ذكرنا
البناء على اصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة المجاز وان كان المراد هو المجاز في نفس الامر
فان قلت فاي فائدة في هذا الفرق وما الفرق بين المجاز المشتهر الى ان يفهم المعنى مع قطع
النظر عن الشهرة وما يتبادر منه المعنى مع ملاحظة الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح ولا يثمر ثمرة
في الاحكام قلنا الفرق واضح فان الحقيقة في الاول مهجورة وفي الثاني غير مهجورة فان قلت اذا
كان الحقيقة الاولى محتاجة في الانفهام الى القرينة فهو ايضا في معنى المهجور فيصير معنى مجازيا
كالصورة الاولى قلت ليس كذلك اما اولا فلان احتياج الحقيقة ح الى القرينة انما هو لعدم
ارادة المعنى المجازي فان دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي موقوف على انتفاء قرينة المجاز
حقيقة او حكما ولا شبهة في ذلك فان انفهام الحيوان المفترس من الاسد موقوف على فقد
الرمي مثلا ولما لم يمكن ازالة الشهرة التي هي قرينة في هذا المجاز حقيقة فيكفي بانتفائها
حكما بنصب قرينة تدل على المعنى الحقيقي كما اشار اليه الفاضل المدقق الشيرواني واما ثانيا
فلان اللفظ يستعمل في المعنى الحقيقي ح ايضا بلا قرينة غاية الامر حصول الاحتمال فيوجب ذلك
مناط الاشتراك ولا يسقط عن كونه حقيقة ولا يلزم الاشتراك المرجوح ايضا الا ترى ان
صاحب المعالم مع انه جعل الامر في اخبار الائمة مجازا راجحا في الندب مساويا للحقيقة
من جهة التبادر وعدمه لم يقل بصيرورته مجازا في الوجوب في عرفهم فان الذي يصح ان يحمل
كلامه عليه دعوى شيوع استعمال الامر في كلامهم في الندب خاليا عن القرينة وانفهام
ارادة الندب من رواية اخرى او اجماع او غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة لا يستلزم
ما ذكر كما لا يخفى وهو لا ينكر ان الامر في كلامهم ايضا مستعمل في الوجوب بلا قرينة ولو
علم الوجوب من الخارج ولا يتفاوت الامر ح بين تبادر المجاز الراجح او حصول التوقف
والظاهر ان من يقول بتبادر المجاز الراجح ايضا لا يقول بعدم جواز الاستعمال في اللفظ

بلا قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة ومطلق ذلك التوقف لا يستلزم المجازية ولذلك
اختلفوا في بحث تعارض الاحوال في حكم اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز الراجح فقيل بتقديم
الحقيقة من جهة رجحان جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح لترجيح جانب الغلبة فان الظن
يلحق الشيء بالاعم الاغلب مثل ما ذكرنا مثل المشترك اذا اشتهر في احد معانيه مثل العين في الباصرة
او هي مع الينبوع او هي مع الذهب فانه لا ريب تحت اطلاقها ينصرف الذهن الى الجملة المذكورة
لا الى غيرها من المعاني ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف وبالجملة التبادر مع ملاحظة
الشهرة لا يثبت كونها حقيقة ولا يخرج الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة فتامل وافهم واستقم
وبالتامل فيما حققنا تعلم معنى كون التبادر والغير علامة للمجاز **الثالث** صحة السلب يعرف بها المجاز
كما تعرف الحقيقة بعدمها والمعتبر فيها ايضا اصطلاح التخاطب فصحة السلب وعدمها في اصطلاح
لا يدل الا على كون اللفظ مجازا او حقيقة في ذلك الاصطلاح كما عرفت في التبادر والمراد صحة
سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال المقصود مثل قولهم للبليد ليس بحمار وعدم جواز ليس
برجل وزاد بعضهم في نفس الامر احترازا عن مثل قولهم للبليد ليس بانسان ولا حاجة اليه لان
المراد صحة سلب المعاني الحقيقية حقيقة والاصل في الاستعمال الحقيقة فالقيد غير محتاج اليه
وان كان مؤداه صحيحا في نفس الامر وقد اورد على ذلك باستلزامه الدور المضمر بواسطتين فان
كون المستعمل فيه مجازا لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية ولا يعرف سلب جميع المعاني
الحقيقية الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها بل هو معنى مجازي لاحتمال الاشتراك فان صحة
سلب بعض معاني المشترك عن بعض وهو موقوف على معرفة كونه مجازا فلو اثبت كونه مجازا بصحة
السلب لزم الدور المذكور واما لزوم الدور في عدم صحة السلب فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي
موقوف على معرفة المعنى الحقيقي فلو توقف معرفة المعنى الحقيقي على عدم صحة سلب المعنى الحقيقي لزم
الدور هكذا قيل والحق ان الدور فيه ايضا مضمر لان معرفة كون الانسان حقيقة في البليد موقوف
على عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه موقوف على علم معنى حقيقي للانسان لا يجوز
سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان
حقيقة في البليد وقد اجاب عنه بعضهم بان المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي
ولم نعلم ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى المجازي وذلك
ثم قال ان ذلك الدور لا يمكن دفعه في جانب جعل عدم صحة السلب علامة للحقيقة لعدم جريان

هذا الجواب فيه بحث اذ الدور فيه بحاله لانا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم انهما المراد فلا يمكن معرفة
كونه حقيقة بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فان العام المستعمل في فرد مجاز مع امتناع سلب معناه
الحقيقي عن مورد استعماله وانت خبير بان فيه اما اولا فلانه خروج عن محل البحث فان الكلام فيما علم
المستعمل فيه ولا ريب ان الاصل في الثاني هو الحمل على الحقيقة واما ثانيا فلان سلب المعنى المجازي
ايضا يدل على ارادة الحقيقي بلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز لان المجازات قد تتعدد فنفي
الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها لان هذا القائل قد عين المجاز والمفروض عدم ارادة تعيين بعض
المجاز لا مطلقه مع ان لنا ايضا ان نقول سلب مطلق المعنى المجازي علامة الحقيقة فافهم واما ثالثا
فما ذكره في عدم صحة السلب للحقيقة فمع انه يرد عليه ما سبق من كونه خروجا عن المبحث فيرد ان العام
اذا استعمل في الخاص فهو انما يكون مجازا اذا اريد منه الخصوصية لا مطلقا ومع ارادة الخصو
فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي بهذا الاعتبار وانما يختلف ذلك باعتبار الحيثيات وقد ا
ايضا بان المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه كل عرف اذ لا شك في انه
يصح عرفا ان يقال للبليد انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال ليس برجل ولا بشر او بانسان وفيه انه
مجرد تغيير عبارة ولا يدفع السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القرائن هو بعينه
معرفة الحقائق سواء اجعل المفهوم العرفي وفهم معينا او متعددا بالاشتراك فتفهم الكل اجمالا او
التعيين وذلك يتوقف على كون المستعمل فيه ليس عين ما يفهم عرفا على التعيين او من جملة ما يفهم
عرفا على الاجمال فيبقى الدور بحاله ويمكن ان يقال لا يلزم من نفي المعاني الحقيقية العلم بكون
المستعمل فيه مجازا بل يكفي عدم ثبوت كونه حقيقة بسبب عدم الانفهام العرفي فاذا سلب ما علم
كونه حقيقة بسبب عدم الانفهام العرفي يحكم بكون المستعمل فيه مجازا لان احتمال الاشتراك
مدفوع بان الاصل عدمه والمجاز خير من الاشتراك فهذه العلامة مع هذا الاصل والقاعدة
يثبتا المجازية وفيه انه مناف لاطلاقهم بان صحة علامة المجاز او الحقيقة فان الظاهر كونه
سببا تاما للفهم المجازية او الحقيقية لا جزء سبب مع ان ذلك انما يتم عند من يقول بكون المجاز
خيرا من الاشتراك ومقامهم الاطلاق والذي يختلج بالبال في حل الاشكال وجهان الاول
ان يقال ان المراد بكون صحة السلب علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية
عن المبحوث عنه علامة لمجازيته بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقي
واحدا في نفس الامر فيكون ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا وان تعدد فيكون مجازا بالنسبة

اليها والواستعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف فيما اردناه وما ذكرنا في المثال انما هو من باب المثال فافهم
وبالجملة في قولهم للبليد ليس بحمار اذا اريد به سلب الحيوان الناهق الذي هو معنى حقيقي للحمار
في الجملة جزما فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي وان احتمل ان يكون الحمار
موضوعا بوضع اخر للحيوان القليل الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون
سلبه بالمعنى الاول موجبا لمجازيته بالنسبة الى هذا المعنى لكونه حقيقة بالنسبة اليه
ومما ذكرنا يظهر حال عدم صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقي بان في الجملة فيقال انه علامة لكون
ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه
وان احتمل ان يكون للفظ معنى حقيقي اخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه
فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور وكيف يتوقف
جميع الحقايق على حقيقة لو فرض كون اللفظ مشتركا حتى يجعل ذلك منشا للاشكال
كما توهم فتجانب المجاز والحاصل ان معرفة كونه حقيقة في هذا المعنى الخاص موقوف على معرفة
الحقيقة في الجملة وبذلك لا يستلزم دورا **الثاني** ان يكون المراد من صحة السلب وعدم صحة
السلب سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل فردية له بان يعلم للفظ معنى حقيقي ذو افراد
وشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه ومحصله ان الشك في كون ذلك مصداق ما علم
كونه موضوعا له لا في كون ذلك موضوعا له لا مثل انا نعلم للماء معنى حقيقيا ونعلم ان
الماء الصافي الخارج من الينبوع من افراده ونعلم ان الوحل خارج منها ولكن نشك في ماء السيل
الغليظ انه هل خرج عن هذه الحقيقة ام لا وكذا الجلاب المسلوب الطعم والرائحة هل دخل فيها
ام لا فنختبر بصحة السلب وعدمه وهذا ايضا لا يستلزم الدور فافهم ذلك وهذان الوجهان مما
لم يسبقني اليهما احد فيما اعلم والحمد لله **الرابع** الاطراد وعدم الاطراد فالاول علامة للحقيقة
والثاني للمجاز فنقول هيئة الفاعل حقيقة لذات ثبت له المبدأ فالعالم يصدق على كل ذات
ثبت له العلم وكذا الجاهل والفاسق وكذا اسئل موضوع لطلب شيء من شانه ذلك فيقال
اسئل زيدا واسئل عمروا الى غير ذلك بخلاف مثل اسئل الدار فنسبة السؤال مجازا الى شيء
وارادة اهلها غير مطرد فلا يقال اسئل البساط واسئل الجدار وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد
مقدمة هي ان الحقايق وضعها شخصي والمجازات نوعي والمراد بالاول ان الواضع عين اللفظ
الخاص المعين بازاء معنى خاص معين سواء كان المعنى عاما او خاصا وسواء كان وضع اللفظ

باعتبار المادة او الهيئة اما ما وضع باعتبار المادة فيقتصر فيه على السماع كما في ما وضع
باعتبار الهيئة فيقاس عليه كانواع المشتقات الا ما خرج بالدليل كالرحمن والفاضل والسخى
والمتجوز ونحوها للمنع الشرعي وان اسماء الله توقيفية والمراد بالثاني ان الواضع جوز استعمال
اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي باحد من العلاقات المعهودة فالمجازات كلها قياسي لعدم
مدخلية خصوص المادة والهيئة فيها بل المعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة بينها وبين المعاني
الحقيقية وبعبارة اخرى لا يحتاج المجاز الى نقل خصوصياته من العرب بل يكفي ان يحصل العلم
او الظن بوجه ملاحظة نوع العلاقة في الاستعمال عنها من استقراء كلام العرب فيقاس
عليه كل ما ورد من المجازات الحادثة وغيرها ولا يتوقف على النقل والا لتوقف اهل اللسان في
محاوراتهم على ثبوت النقل ولما احتاج المتجوز الى النظر الى العلاقة بل كان يكتفي بالنقل ولما
ثبت التجوز في المعاني الشرعية المحدثة مع عدم معرفة اهل اللغة بتلك المعاني وبطلان
اللوازم بين وذهب جماعة الى اشتراط نقل احادها لوجهين احدهما انه لو لم يكن كذلك للزم
كون القران غير عربي وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا توضيحه ان ما لم ينقل من النوع
فهو ليس بعربي والقران مشتمل على المجازات فلو لم يكن المجازات منقولة عنهم يلزم ما ذكر وفيه
اولا النقض بالصلوة والصوم وغيرهما على مذهب غير القاضي وثانيا ان ما ذكر يستلزم
كون مجازات القران منقولا عن العرب لا جميع المجازات وثالثا لا نسلم انحصار العرب فيما
نقل بخصوصه عن العرب بل يكفي نقل النوع ورابعا لا نسلم كون القران بسبب اشتماله على غير
العربي غير عربي لان المراد كونه عربي الاسلوب مع انه منقوض باشتماله على الرومي والهندي
والمعرب كالقسطاس والمشكوة والسجيل وخامسا لا نسلم مطابقة كونه غير عربي فانه مسلم
لو اريد بضمير انزلناه مجموع القران لم لا يكون المراد البعض المعهود كالسورة التي هذه الاية
فيها بتاويل المنزل او المذكور ولان القران مشترك معنوي بين الكل والبعض فيطلق على كل واحد
من اجزائه وثانيهما انه لو كان نقل نوع العلاقة كافيا لجاز استعمال النخلة في الحائط
والجبل الطويلين للمشابهة والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة والابن للاب وبالعكس
للسببية والمسببية وهكذا والتالي باطل فالمقدم مثله وقد اجيب عن ذلك بان ذلك
من جهة المانع لا عدم المقتضي وان لم يعلم المانع بالخصوص اقول الصواب في الجواب ان يقال
ان المقتضي غير معلوم فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما ثبت

الرخصة فنقول ان المجاز على ما حققوه هو ما ينتقل فيه من الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة
واضحة توجب الانتقال ولذلك اعتبروا في الاستعارة ان يكون وجه الشبه من اشهر خواص المشبه به
حتى اذا حصل القرينة على عدم ارادته انتقل الى لازمه كالشجاعة في الاسد فلا يجوز استعارة
الاسد لرجل باعتبار الحيوانية او الحركة ونحوهما وكذا الحال في المشبه فلا بد ان يكون ذلك المعنى
فيه ظاهرا ولذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة حقيقة وان التجوز في امر عقلي وهو ان
يجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل للاسد فردان حقيقي وادعائي فالاسد قد
اطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود بين النخلة والحائط
والجبل فان المجوز لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو المشابهة الخاصة من حصول الطول
مع تناسبهما في القطر وهو غير موجود في الجبل والحائط وهكذا ملاحظة المجاورة فان المجاورة
لا بد ان يكون بالنسبة الى المعينين معهود الملحوظ في الانظار كالماء والنهر والميزاب لا كا
لشبكة والصيد فان المجاورة بينهما اتفاقية بل المستفاد من المجاورة المعتبرة هو الموانسة والتناسب
بين الشبكة والصيد واضح واما الاب والابن فعلاقة السببية والمسببية بينهما ايضا
عرفا وليس اظهر خواص الابن والاب حين ملاحظتهما معا السببية والمسببية نعم التربية والولاية
والمرؤسية من الخواص الظاهرة فيهما مع ان التقابل الحاصل من جهة التضايف يوجب قطع النظر
عن ساير المناسبات وبالجملة لما كان الغرض من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم فلم يظهر
من العرب الا تجويز العلاقة الظاهرة الا ترى ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمحض
علاقة الجزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين الجزء والكل بان يكون مما ينتفي
بانتفاء الجزء كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار وصف كونه ربيئة وبالجملة الرخصة الحا
في النوع يراد بها الحاصلة في جملة هذا النوع وان كان في صنف من اصنافها او في افرادها
الشائعة الظاهرة وهكذا في الاستقراء في كلام العرب لم يحصل منه الرخصة في مثل هذه
الافراد من الشابهة والسببية والمجاورة ونحوها لا انه حصل الرخصة في نوعها بعمومه
وخرج المذكورات بالدليل فلاحظ وتامل اذا تقرر ذلك فنقول قد اورد على كون الاطراد
دليل الحقيقة النقض بمثل الاسد للشجاع فانه مطرد ومجاز فيتخلف الدليل عن المدلول وعلى
كون عدم الاطراد دليل المجاز النقض بمثل الفاضل والسخي فانهما موضوعان لذات ثبت
له الفضيلة والسخاء ولا يطلق عليه تعالى مع وجودهما فيه والقارورة فانها موضوعة لما

يستقر

ليستقر فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاجة واجيب عن الثاني بمنع ما ذكرنا بان الفاسل موضوع لمن من شأنه الحمل
والنحل موضوع لمن من شأنه الحمل فلا يشمله ثم بالوضع والقارورة للزجاج لا لكل ما يستقر فيه الشيء **اقول**
منقولة وقد عرفت المعنى الاول والالحاق الاطراد والتحقيق ان يقال ان اريد بكون عدم الاطراد دليل المجاز
انه يقتصر فيه بما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة ولو في صنف من اصنافه فلا ريب ان المجاز يحصر فيما حصل
الرخصة وهو مطرد وان اريد انه بعد حصول الرخصة في النوع غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم
جواز اسئل الجدار مثلا انما هو لعدم مناسبة الاهل للجدار المناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز وكذلك
اسئل الشجر واسئل الابريق ونحو ذلك فذلك لعدم انفهام الرخصة فيها لا لوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم
الا ترى انه يجوز ان يقال اسئل البلد واسئل البلدة واسئل الرستاق واسئل المزرعة واسئل البستان و
ذلك ومثله اطلاق الاسد على ذات ثبت له الشجاعة وان كان من سائر افراد الحيوان غير الانسان وبالجملة المجاز
ايضا بالنسبة الى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان في صنف من اصناف ذلك النوع **قانون** اذا
تميز المعنى الحقيقي من المجازي فكلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالاصل الحقيقة اعني به الظ
لان بناء التفهيم والتفهم على الوضع غالبا ولا خلاف لهم في ذلك وانما الخلاف فيما اذا استعمل لفظ في معنى او معان
لم يعلم وضعه له فهل يحكم بكونه حقيقة فيه او مجازا او حقيقة اذا كان واحدا دون المتعدد او التو
لان الاستعمال اعم المشهور الاخير وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة والسيد المرتضى على
الاول لظهور الاستعمال فيه وهو ممنوع والثاني منقول عن ابن جني وجنح اليه بعض المتاخرين لان اغلب
لغة العرب مجازات والظن يلحق بالاعم الاغلب وهو ايضا مم ولو سلم فنقاومه للظن الحاصل عن اصالة عدم الوضع
مم والثالث مبني على ان المجاز مستلزم للحقيقة فمع الاتحاد لا يمكن القول بمجازيته واما مع التعدد
فلما كان المجاز خيرا من الاشتراك فيؤثر عليه ويترتب على ذلك لزوم استعمال امارات الحقيقة والمجاز
في التمييز وحيث لم يتميز فالوقف ويرد منع استلزام المجاز للحقيقة بل هو مستلزم للوضع كالحقيقة
مستلزم للاستعمال وان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود **ثم اعلم** ان عدم العلم بالوضع مع العلم
بالمستعمل فيه متصور على وجهين **الاول** ان يعلم لفظ استعمل في معنى واحد او في معان متعددة ولم يعلم انه
موضوع لذلك المعنى او المعاني ام لا فيحتمل عندنا ان يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون له
اخر وضع له ويكون هذا مجازا عنه فلا يعرف فيه الموضوع له اصلا لا معينا ولا غير معين وعلى هذا يترتب القول
بكون مبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقة لا على الوجه الاتي ولكن ذلك الفرض مع وحدة
المستعمل فيه فرض نادر بل لم نقف عليه اصلا **والثاني** ان يعلم الموضوع له الحقيقي في الجملة وهو يتصور ايضا على

وجهين احدهما انا نعلم له معنى حقيقيا ونعلم انه استعمل في معنى خاص ايضا ولا نعلم انه هل هو او غيره وذلك انه

اما هو بجهالة نفس الموضوع له او لاجل جهالة الوضع مثل انا نعلم ان ليلة القدر موضوعة لليلة

واستعمل فيها ايضا مثل قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلمها بعينها فاذا اطلقها الشارع على

ليلة نصف من شعبان مثلا او ليلة الاحدى والعشرين من رمضان مثلا فهل يحكم بمجرد ذلك الاطلاق انها

الموضوع له اللفظ او يقال ان الاستعمال اعم من الحقيقة اذ يمكن ان يكون اطلاقها عليها من باب الاستعارة ويكون

نفس الموضوع له اللفظ شيئا اخر وهذا اذا لم يكن من باب التخصيص وحمل العام في بيان الموضوع له كما لو

الاستعمال في الواحد وقال بان ليلة القدر هي هذه وذلك مثل ان يقول اقرؤا في ليلة القدر هذه الليلة

مثلا او لو تعدد المستعمل فيه فيتضح عدم دلالة الاستعمال على شيء ويلزم السيد من قال بعضا

القول بتعدد الموضوع له لو عمموا المقالة وهو كما ترى والثاني انا نعلم ان اللفظ استعمل

في معنى او اكثر ونعلم ان له معنى اخر حقيقيا معينا في نفس الامر ايضا ولكن نشك في ان المستعمل فيه

ايضا حقيقة ام لا وذلك يتصور على وجهين احدهما ان نشك في انه هل هو فرد من افراد المعنى الحقيقي

او مجازي بالنسبة اليه وثانيهما ان نشك في ان اللفظ هل وضع له ايضا بوضع على حدة فيكون مشتركا

ام لا مثل انا نعلم ان للصلوة معنا حقيقيا في الشرع قد استعمل فيه لفظها وهو المشروط بالطهارة

والركوع والسجود منها ايضا نعلم جزما انها من معانيها الحقيقية واذا اطلقت على صلوة الميت فهل

هذا الاطلاق علامة الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلوة هو المعنى الاول العام لا المشروط

بالطهارة والركوع والسجود ايضا او بمعنى انها موضوعة بوضع على حدة لصلوة الميت ايضا او لا الاستعمال

اعم من الحقيقة والمجاز فالمشهور على التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة والسيد يحملها على الحقيقة

فان ظهر عنده انها من افراد الحقيقة المعلومة فيلحقها بها والا فيحكم بكونها حقيقة بالوضع المستقل

فيكون مشتركا لفظيا وكذلك اذا رأينا الاطلاق الخمر على الفقاع ويظهر الثمرة في عدم اجراء حكم الحقيقة على

المشكوك فيه على المشهور ولو انه على مذهب السيد على الاحتمال الاول والتوقف في اصل حكم الحقيقة

حتى يظهر المراد منها بالقرائن على الثاني مثلا اذا رأينا ان الشارع حكم بوجوب نزح تمام ماء البئر للخمر لما

عن قرينة المراد مع علمنا بان المسكر المأخوذ من العنب خمر حقيقة فيتردد الامر بين ان يكون المراد ان الفقاع

مثل الخمر في الحرمة فيكون مجازا فلا يثبت جميع احكام الحقيقة فيه ليتفرع عليه نزح جميع ماء البئر وبين ان

يكون المراد منه الخمر الواقعي اما بمعنى ان الخمر اسم للقدر المشترك بينهما فيدخل الفقاع في الخمر المطلق المحكوم عليها

بوجوب نزح الجميع او بمعنى ان الخمر كما انه موضوع للمتخذ من العنب المسكر فكذلك موضوع للفقاع ايضا

حتى يظهر من القرينة ان اى المعنيين هو المراد ثم الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع فظهر مما ذكرنا ان
المراد بالحقيقة فى قولنا اما اذا استعمل لفظ فى معنى او معان ماذا وان المراد بالمعانى ماذا وانا لا نقول الا بما علم
بالنظر الى الوجه الاول اذا اعتقد المستعمل فى المعلوم واما مثل كلمة الرحمن مما يخرج عن المتنازع فيه فاد المجازية
مسلمة انما النزاع فى ان له حقيقة ام لا وذلك لا ينافى القول بصيرورتها حقيقة عرفية فيه تعالى كما
حققناه لك انه لا منافاة بين قول المشهور بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة فى صورة
تعدد المستعمل فيه وقولهم بان المجاز خير من الاشتراك اما فى صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا
من افراد ما هو القدر المشترك بينهما فظاهر لعدم اشتراك لفظى هناك يرجح المجاز عليه وهو غالب مراد قولهم
ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون بذلك انه لا يثبت حكم ما هو من افراد الكلى حقيقة لهذا المشكوك فيه
بمجرد اطلاق الاسم عليه واما فى صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا كما لو سلم كون المستعمل
فيه حقيقة او مجازا كما لو سلم كون صيغة افعل حقيقة فى الوجوب وشك فى كونه حقيقة فى الندب
لاجل الاستعمال فمرادهم بقولهم ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة وانه اعم الرد على السيد ومن قال
بمقالته فاذا قطعنا النظر عن غير الاستعمال فلا يوجب الاستعمال الا التوقف لا انه لا يمكن ترجيح المجازية
بدليل اخر فلذلك يقولون بان الصيغة فى الندب مجاز ولا يتوقفون فى ذلك فتبصر حتى لا يختلط عليك
الامر ولا باس ان نشير الى بعض الغفلات فيها ما وقع من صاحب المدارك ره قال فى منزوحات البئر
واعلم ان النصوص انما تضمنت نزح الجميع فى الخمر الا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين سائر
المسكرات فى هذا الحكم **واحتجوا** عليه باطلاق الخمر فى كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له حكمه وفيه
فان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك انتهى ونظير ذلك ايضا قال فى ذيل من اوجب نزح
الجميع للفقاع مستدلا باطلاق الخمر عليه فى الاخبار وانت خبير بعدم صحة الجمع بين قوله فان الاطلاق
اعم وقوله والمجاز خير من الاشتراك ويظهر وجهه بالتامل فيما حققناه واما نقول جمهور على التنافى
الاستدلال بتلك الاخبار فليس الى كون المسكرات خمرا حقيقة او الفقاع خمرا كذلك بل يجعلنا ذلك
هو ان الاستعارة والتشبيه المطلق يقتضى اعتبار المشابهة فى جميع الاحكام لو توحد من كلام الحكيم او
الاحكام الظاهرة الشايعة ومنها حكم النجاسة ومقدار النزح فقد ذكروا فى مثل ذلك وجوها ثلاثة احدها
الاجمال لعدم تعيين وجه الشبه والثانى العموم لو توحد فى كلام الحكيم الثالث هو التشريك فى الاحكام
الشايعة وهو اظهر الاحتمالات ومن هذا القبيل قولهم ع الطواف بالبيت صلوة **قانون**
قد ذكرنا ان الاصل فى التفهيم والتفهم هو الوضع وايضا الاصل والظاهر يقتضيان عدم ارادة

الزائد على المعنى الواحد وعدم وضع اللفظ لاكثر من معنى حتى يكون مشتركا او منقولا وعدم

ارادة معنى اخر من اللفظ غير المعنى الاول بسبب علاقة حتى يكون مجازا فحيث علم وجود هذه المخالفات

وارادة هذه الامور من اللفظ بقرينة حالية او مقالية فهو وان احتمل ارادة هذه الامور ولم

يكن قرينة عليها فلا ريب انه يجب الحمل على الموضوع له الاولى كما تقدم واما لو كان الاحتمال و

بين هذه الامور المخالفة لاصل الموضوع له المتجددة الطارية له الحاصلة بسببه واي مجاز

فيتصور هناك صور عديدة يعبر عنها الاصوليون بتعارض الاحوال يحصل من دوران اللفظ بين

بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز وبعض اخر والتخصيص والاضمار وان

كانا قسمين من المجاز لكنه لما كان لهما مزيد اختصاص وامتياز افردوهما من اقسام المجاز وجعلوهما

قسيما له وذكروا الكل واحد منهما مرجحا على الاخر مثل ان المجاز ارجح من الاشتراك لكثرته واوسعيته

في العبارة وكونه افيد لانه لا توقف فيه ابدا بخلاف المشترك والاشتراك ارجح من المجاز من

حيث ابعديته عن الخطاء اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وقد يكون

غير مراد في نفس الامر وان المجاز يصح من كل من المعنيين فيكثر الفائدة بخلاف المجاز والاشتراك

ارجح من النقل لان النقل يقتضي الوضع في المعنيين على التعاقب ونسخ الوضع الاول بخلاف

الاشتراك والنسخ يقتضي بطلان المنسوخ والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان الا

شتراك اكثر من النقل والاضمار ارجح من الاشتراك لاختصاص الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض

الصور وذلك حيث لا يتعين المضمر وتعميمه في المشترك وان الاضمار اوجز وهو من محاسن الكلام

والتخصيص ارجح من الاشتراك لانه خير من المجاز وهو خير من الاشتراك والمجاز ارجح من النقل لاحتياج

النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع والمجاز يفتقر الى قرينة صارفة وهي متيسرة والاول

متعسر والمجاز فوائده اكثر من النقل لانه ارجح من المجاز وهو ارجح من النقل والتخصيص ارجح من المجاز

المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم تعرف قرينته يحمل على الحقيقة وهو غير مرادة

والتخصيص ارجح من الاضمار لكونه ارجح من المجاز المساوي للاضمار الى غير ذلك من الوجوه التي ذكروها وفي كثير منها نظر

واكثرها معارض بمثلها والعطف تحقيقها وتصحيحها لا يسعه هذا المختصر وحاصل غرض المستدل

في الترجيح بهذه الوجوه ابداء كون ساحب مزية الكاملة اولى بالارادة للمتكلم فلا بد من حمل كلامه

على ما هو اكمل واحسن واتم فائدة فلا يختار المتكلم ما هو اخس وانقص اذ قلما يتفق الا في حال الضرورة

وحال الضرورة نادرة بالنسبة الى غيرها والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفيه

اما

امّا نمنع ان غالب المتكلمين فانّ اغلب كلماتهم يعتبرون ذلك فان قيل الحكماء منهم يعتبرون ذلك

وما يجدي للاصولي هو ملاحظة كلام الشارع وهو حكيم قلنا ان الحكمة لا تقتضي ذكر الاتمّ

والاحسن مما لا يقتضيه الا نقص نعم اذا كان المراد اظهار البلاغة للاعجاز ونحوه

ما له مزيد دخل بموافقة مقتضى المقام والخلوص عن التعقيد اللفظي والمعنوي وما يتعلق

بالمحسنات اللفظية والمعنوية ولكن مقتضى المقامات مختلفة وما هذا شانه من كلام

ليس له مزيد دخل في بيان الاحكام الشرعية الذي هو محط نظر الاصولي ومع تسليم ذلك

حجية مثل هذا الظن والتحقيق ان المجاز في نفس الامر اغلب تحرّيه من المذكورات في كتب

كلام المتكلمين ولا يمكن انكار مثل الغلبة وكذلك التخصيص اغلب افراد المجاز في العام

لا مطلقا واما حصول الغلبة في غيرهما فغير معلوم بل وعندنا معلوم تقدم على هذا يقدم

المجاز على الاشتراك والنقل بل ولا يبعد ترجيحه على الاضمار ايضا ويقدم التخصيص على

غيره من اقسام المجاز وغيرهما لان الظن يلحق الشيء بالاعمّ الاغلب فاما حجية مثل هذا

الظن فيدل عليه ما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز وخفاء القرينة

فكما ان الوضع من الواضع فهذه الامور المخالفة له الطارية عليه ايضا من جانب الواضع

ولذا يقال ان المعنى المجازي وضع ثانوي فكما يكتفى في المعنى المجازي بالقرائن المعهودة

المعدودة فكذا يكتفى في معرفة ان ذلك مجاز لا اشتراك ولا منقول بقرينة الغلبة

سيما والاصل عدم الوضع الجديد وعدم تعدده وعدم الاضمار وغير ذلك ولم يتفق

على من يمنع اعتبار مثل هذا الظن من الفقهاء وبالجملة فلا مناص عن العمل بالظن في

الالفاظ خصوصا على قول من يجعل الاصل جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع

انه يظهر من تتبع تضاعيف الاحكام الشرعية والاحاديث اعتبار هذا الظن فلاحظ

وتامل وان شئت ارشدك الى موضع واحد منها وهو ما دل على حلية ما يباع في اسواق

المسلمين وان اخذ من يد رجل مجهول الاسلام فروى اسحق بن عمار في الموثق عن العبد الصالح

انه قال لا باس في الصلوة في فراء اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها

غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا باس ويدل على ذلك العرف ايضا

فلاحظ **قانون** كل لفظ ورد في كلام الشارع فلا بد ان يحمل على ما علم ارادته منه ولو

كان معنى مجازيا وان لم يعلم المراد منه فلا بد ان يحمل على حقيقته اصطلاحه سواء ثبت له

اصطلاح خاص فيه او لم يثبت بل كان هو اصطلاح اهل زمانه وان لم يعلم ذلك ايضا فيحمل
على اللغوي او العرفي ان وجد احدهما بضميمة اصالة عدم النقل فاذا وجد واحد منهما
واتحد فهو وان تعدد فيتحرى في تحصيل الحقيقة باستعمال الامارات الا والقرينة المعينة
للمراد ثم يعمل على مقتضاه من الترجيح او التوقف وان وجد كلاهما فان كان المعنى العرفي
هو عرف المتشرعة فهو محل النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية والا فالمشهور تقديم العرف
العام لافادة الاستقراء ذلك وقيل بتقديم اللغة لاصالة عدم النقل والاول اظهر

واما ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه خلاف والمشهور بينهم ان النزاع في الثبوت مطلقا
والنفي مطلقا والحق كما يظهر من بعض المتاخرين التفصيل وتحرير محل النزاع هو ان كثيرا
من الالفاظ المتداولة على لسان المتشرعة اعني هم من يتشرع بشرعنا فيها كان اوما
صار حقايق في المعاني الجديدة التي استحدثها الشارع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل
الصلوة في الاركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص وغير ذلك فهل ذلك
بوضع الشارع اياها في ازاء هذه المعاني بان نقلها عن المعاني اللغوية ووضعها
لهذه المعاني الجديدة او استعملها مجازا في هذه المعاني مع القرينة وكثر استعمالها
فيها الى ان استغنى عن القرينة فصارت حقايق او لم يحصل الوضع الثانوي في كلامه باحد
من الوجهين وكان استعماله فيها بالقرينة ويظهر ثمرة النزاع اذا وجدت في كلامه بلا قرينة
فان قلنا بثبوت الحقيقة فلا بد من حملها على هذه المعاني والا فعلى اللغوي وقد طال
التشاجر بينهم في الاستدلال ولكل من الطرفين حجج واهية واقوى ادلة النافين اصالة
عدم النقل واقوى ادلة المثبتين الاستقراء فيبعد الحكم بمدار الاستقراء وقد استدل
بالتبادر بانا اذا سمعنا هذه الالفاظ في كلام الشارع يتبادر في اذهاننا تلك المعاني
وهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان اذ من المعلوم
ان المعتبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند المحاورين بذلك اللفظ فاذا سمع
اللغوي لفظ الفعل من اللغوي وتبادر الى ذهنه ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد
الازمنة لا يلزم منه كونه حقيقة فيه عند اللغوي ايضا وربما زاد بعضهم مصادرة وقال
ان ذلك التبادر لكثرة استعمال الشارع لا لاجل الفة المتشرعة بهذا المعنى ثم اغرب وقال
ان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم يعني وضع الشارع وهو مقلوب عليه

بان التبادر معلوم وكونه من اجل وضع الشارع غير معلوم وعلى المستدل الاثبات ولا يكفيه الا

حال وكيف كان فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة واما في جميع الالفاظ والازمان فلا والذي

يظهر من استقراء كلمات الشارع ان مثل الصلوة والزكوة والصوم والحج والركوع والسجود ونحوها

قد صار حقايق في صدر الاسلام بل ربما يقال انها كانت حقايق في هذه المعاني قبل شرعنا ايضا

لكن حصل الخلاف في الكيفية وحصولها فيها وفي غيرها من الالفاظ الكثيرة في زمان الصادقين

ومن بعدهما مما لا ينبغي التامل فيه كما صرح بجماعة من المحققين واما مثل لفظ الوجوب والسنة

والكراهة ونحوها فالثبوت الحقيقة فيها في كلامهما ومن بعدهما ايضا محل تامل فلا بد للفقيه

من التتبع والتحري ولا يقتصر ولا يقلد ثم ان ما ذكرنا من الوجهين في كيفية مصيرها حقيقة

فالاول منهما في غاية البعد بل الظ هو الوجه الثاني وعليه فلا يحصل ثمرة النزاع الا فيما علم انه

صدر بعد الاشتهار في هذه المعاني الى ان استغنى عن القرينة فان علم انه كان بعده فيحمل على

الحقيقة والا فيمكن صدوره قبله وح فيمكن ارادة المعاني الجديدة والخفي القرينة ويمكن

ارادة المعنى اللغوي والاصل عدمها فيحمل على اللغوي وهذا اقرب فليرجع الى التفصيل الذي

ذكرنا وليتامل وليتتبع لئلا يختلط الامر والله الهادي ثم اعلم انه قد نسب الى بعض المنكرين

للحقيقة الشرعية القول بان الشارع لم يستعمل تلك الالفاظ في المعاني المخترعة بل يقول انه

استعملها في المعاني اللغوية والزوائد شروط لصحة العبادة فالصلوة مستعملة في الدعاء وكونه

مقرونا بالركعات شرط لصحة الدعاء خارج عن المشروط وكذلك الغسل هو غسل مشروط بنزوا

وهكذا فلا نقل عنده ولا حقيقة جديدة ورد بانه يلزمه ان لا يكون المصلي مصليا اذا

لم يكن داعيا فيها كالاخرس او لم يكن متبعا كالمنفرد وهو باطل ويلزم هذا القائل نفي التركيب

والمهيات المخترعة عند الشارع ويظهر الثمرة في امكان جريان اصل العدم في اثبات الاجزاء

والشرايط وعدمه وبيان ذلك انه لا خلاف ولا ريب في كون الاحكام الشرعية توقيفية لا بد

ان تتلقى من الشارع واما موضوعات الاحكام فان كان من قبيل المعاملات فيرجع فيها الى

العرف واللغة واهل الخبرة كالبيع والارش ونحوهما وكذلك كل لفظ استعمل في كلام الشارع لا

لحكم او لافادة بيان مهية العبادة كالغسل بفتح الغين والمسح ونحوهما وان كان من قبيل العبادات

كالصلوة والغسل ونحوهما فهو ايضا كنفس الاحكام فانها حقايق محدثة من الشارع لا يعلمها الا

هو واما هذا القايل فيرجع فيها ايضا الى اللغة كالمعاملات لانه لم يقل بكونها منقولات غاية

الامران يقارنها بايشت عنده من الشرائط فان قلنا بجعل المهيات الجديدة من جانب الشرع

واحد لخنا فيصير العبادات من باب مركب ذى اجزاء ينتفى بانتفاء احد اجزائه فلا بد فى حصول

الامتثال به من حصول العلم بجميع اجزائه وشرائطه فاذا شك فى كون شئ جزء له او شرطا له فلا

يمكن القول بان الاصل عدم المدخلية للزوم العلم بالاتيان بالمهية المعينة ولا يكفى فى ذلك

عدم العلم بعدم الاتيان واما على القول بعدم تركيب جديد فالمكلف به هو المعنى اللغوى

ولا تامل فيه والباقى امور خارجة عنه يمكن نفى ما شك فى ثبوته من الشرائط الخارجة باصل

العدم كالمعاملات واما بناء دفع كلام هذا القائل بالبناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية

وعدمه بان يق ببطلان قوله على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح فان الصلوة اسم هذا

المركب كذا الغسل والوضوء فكيف يحملها على الدعاء والغسل بفتح الغين وعلى القول بعد

فبعد وجود القرينة الصارفة عن اللغوى لا بد ان نحمل على الشرعى لكونه اشهر مجازاته واشيعها

فهو غريب لما عرفت انه منكر للحقيقة الشرعية بل منكر للمهيات المحدثة ثم بعد القول ببطلان

مذهب هذا النافى والبناء على المشهور من كون تلك العبادات مهيات محدثة فهل

اجراء اصل العدم فيها بمعنى انا اذا شككنا فى كون شئ جزءا لها او شرطا لصحتها فهل يمكن

نفيه باصالة العدم او لا بد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول المهية فى الخارج فيه خلاف

ولا بد فى تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة وهى انهم اختلفوا فى كون العبادات اسامى

للصحيحة او الاعم منها وهذا الخلاف ايضا لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها

بل يكفى ثبوت الحقيقة المتشرعة ومطلق استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها فالنزاع فى الحقيقة

فى انه متى اطلق لفظ دال على تلك المهيات المحدثة فهل يراد الصحيحة منها او الاعم والثمرة

فى هذا النزاع تظهر فيما لو يعلم فساده فهل يحصل الامتثال بمجرد عدم العلم بالفساد لصدق

المهية عليها او لا بد من العلم بالصحة فمع الشك فى مدخلية شئ فى تلك المهية جزءا كان

او شرطا فلا يحكم بمجرد فقدان ذلك بالبطلان على الثانى بخلاف الاول للشك فى الصحة

وما يظهر من كلام بعضهم من التفرقة بين الشك فى الجزء والشرط وان الاول مثمر على القول

الثانى ايضا فلعله مبنى على ان المركب لا يتم الا بتمام الاجزاء فكيف يق بصدق الاسم على

الثانى مع الشك فى جزئية شئ له وفيه ان مبنى كلام القوم على العرف وانتفاء كل جزء

لا يوجب انتفاء المركب عرفا ولا يوجب عدم صدق الاسم فى المتعارف لا ترى ان الانسان

لا يتفى

لا ينتفي بانتفاء اذن منه او اصبع عرفا بخلاف مثل راسه ورقبته والحاصل انه لا ريب في ان الماهيات

المحدثة امور مخترعة من الشارع ولا شك ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة لا غير بمعنى انه

بحيث لو اتى به على ما اخترعه الشارع يكون موجبا للامتثال للامر بالمهية من حيث هو امر بالمهية

لكنهم اختلفوا في هذا الاختلاف بوجهين احدهما ان نقول اذا وضع الشارع اسما لهذه

المركبات او استعمل فيها لمناسبة فهو يريد تلك المهية على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور

من الحيثية المذكورة وهذا القدر متيقن الارادة ولكن لما كانت المهية عبارة عن المركب

عن الاجزاء بالجميع من دون مدخلية الشرائط والشرائط خارجة عنها ولا مانع من وضع اللفظ

بازاء المهية مع قطع النظر عن كونها جامعة للشرائط ولا من وضعه بازاء المهية مع ملاحظة

اجتماعها لشرائط الصحة فاختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للمهية مع اجتماع

الشرائط او للمهية المطلقة فمراد من يقول انها اسام للصحيحة منها انها اسام للمهية مجتمعة

لشرائط الصحة الزائدة على الصحة الحاصلة من جهة المهية من حيث هي ومراد من يقول

بانها اسام للاعم انها اسام لنفس المهية الصحيحة من حيث هي القابلة للصحة الزائدة على هذه

الحيثية وعدمها والحاصل ان الاول يقول بان الصلوة مثلا اسم للاركان المخصوصة حال

كونها جامعة للشرائط مثل الطهارة عن الحدث والخبث والقبلة وغير ذلك لا انها اسم

للاركان المخصوصة والشرائط معا والثاني يقول بانها اسم للصلوة بدون اشتراط اجتماعها

للشرائط ولا مع الشرائط ثم يظهر الثمرة فيما لو حصل الشك في شرطية شيء لصحة المهية

فعلى القول بكونها اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة فلا بد من العلم بحصول الموضوع له

في امتثال الامر بها ولا يحصل الا مع العلم باجتماع شرائط الصحة واما على القول الاخر فعلى

وضعها لنفس الاجزاء المجتمعة مع قطع النظر عن الشرائط فيحصل الامتثال بالامر الوارد بالعبادة

بمجرد الاتيان بها وبما علم من شرائطها وسيقال ان الشك في الشرط يوجب الشك في

المشروط معناه الشك في تحقق الشرط المعلوم الشرطية لا الشك في ان هذا الشيء شرط ليتوقف

صحته عليه ام لا والوجه الثاني ان مع قطع النظر عن الشرائط ايضا قد يحصل الاشكال بالنظر

الى ملاحظة الاجزاء فان النقص في اجزاء المركب قد لا يوجب سلب اسم المركب عنه عرفا كما ذكرنا

في الانسان المقطوع الاذن او الاصبع فالصلوة اذا كانت في الاصل موضوعة للمهية التامة

الاجزاء ولكن لم يصح سلبها عنه بمجرد النقص في بعض الاجزاء فيتم القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة

فيرجع الكلام الى نقصها ما يقبل منها النقص الذي لا يوجب خروجها عن الحقيقة عرفا وذلك
لا يستلزم كون الناقصة مأمورا بها ومطلوبة لان مجرد صدق الاسم عند الشارع لا يوجب كونها
مطلوبة له ويظهر الثمرة فيما لو نذر احد ان يعطي شيئا لمن رآه يصلي فرأى من صلى ونقص منها
فاحد السجدتين مثلا او لم يقرأ السورة في احدى الركعتين فبرّ النذر بذلك لا يستلزم كون
تلك الصلوة مطلوبة للشارع ومأمورا بها فكونها مصداقا للاسم معنى وكونها مأمورا ومطلوبا
يحصل به الامتثال معنى آخر اذ لابد في الامتثال مضافا الى صدق الاسم كونها صحيحة ايضا و
الاحكام بالنسبة الى الآمرين ويظهر الثمرة فيما لو اريد اثبات المطلوبية والصحة بمجرد صدق
الاسم فيما لو شك في جزئية شيء للصلوة ولم يعلم فسادها بدونه فعلى القول بكونها اسما
للاعم يتم المقصود وعلى القول بكونها اسما للصحيحة التامة الاجزاء الجامعة للشرائط فلا
لعدم معلومية تمامية الاجزاء حينئذ وجامعيته لشرائط الصحة من الحيثية التي قدمنا ذكرها
وغيرها من سائر شرائط الصحة ثم ان الاظهر عندي هو كونها اسامي للاعم بالمعنى الذي يظهر
من تتبع الاخبار ويدل عليه عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده وصحته بل واكثر ما علم فساده
وتبادر القدر المشترك منها ويلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة لزوم القول بالف مهية لصلوة
الظهر مثلا فصلوة الظهر للمسافر شيء وللحاضر شيء آخر وللحافظ شيء آخر وللناسي شيء آخر وكذلك الشاك
وللمتوهم والصحيح والمريض والمحبوس والمضطر والغريق الى غير ذلك من اقسام الناسي في جزئيات
مسائل النسيان والشاك في جزئيات مسائله وهكذا الى غير ذلك واما على القول بكونها
اسما للاعم فلا يلزم شيء من ذلك لان هذه احكام مختلفة ترد على مهية واحدة مع ان الصلوة
شيء والوضوء والغسل والوقت والساتر والقبلة وغيرها اشياء اخر وكذلك اتصاف الصلوة
بالتلبس بها فالظاهر ان لكل شيء منها اسما آخر ولا دخل لاشتراط شيء بشيء اعتبار في التسمية به
ومما يؤيد كونها اسامي للاعم اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة هي ما يبطل الصلوة بزيادتها
ونقصانها عمدا او سهوا اذ لا يمكن زيادة الركوع مثلا عمدا او نسيانا ولا ريب في كونه منهيا عنه
ومع ذلك يعد ركوعا لا يقال ان مرادهم صورة الركوع لا الركوع الحقيقي وان لم يكن صحيحا فان
من انحنى في الصلوة بمقدار الركوع لاجل اخذ شيء من الارض سيما مع وضع اليد على الركبة
بحيث يحسب الناظر انه قد ركع فلا يوجب بطلان الصلوة من اجل زيادة الركن فالمراد
اطلاق في عرف المتشرعة حقيقة وهو لا يتحقق الا مع كون الركوع اسما للاعم من الصحيحة

والحجا

واحتجوا بالتبادر وصحة السلب عن العاري عن الشرائط وكون الاصل في مثل لا صلوة الا بطهور
الاستعمال في نفي الحقيقة لانه المعنى الحقيقي وفي الاولين منع ولعل المدعي لذلك انما غفل
من جهة الاوامر لان الامر لا يتعلق بالفاسد وهذا فاسد لعدم انحصار محل النزاع في الاوامر
فالامر قرينة لارادة الصحيحة وذلك لا يستلزم وضعها لها واما قوله ع لا صلوة الا بطهور فمع
توجه المنع فيما ادعوه في خصوص هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ النظاير كقوله ع لا عمل الا
بنية ولا نكاح الا بولي ولا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وغير ذلك نقول ان القدر المسلم في
الحقيقة انما هو في مثل لا رجل في الدار واما مثل هذه الهيئة التركيبية التي نفس الذات موجودة
فيها في الجملة جزما وليس المراد فيها الا نفي صفة من صفاتها فلا يمكن دعوى اصل الحقيقة فيها وفيما
يشك كونه من هذه الجملة مثل ما نحن فيه خصوص الصلوة والصيام ونحوهما مما يحتمل فيه هذا
الاحتمال الضعيف وهو كونها اسامي للصحيحة بحيث يمكن عرفا نفي الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها
بل ومع الشك في حصول شرط من شروطها فهو لا يخرج من هذه الهيئة عما هو ظاهر فيه في العرف
ولذلك تداوله العلماء هذا التداول في مباحث المجمل والمبين ولم يحتملوا ارادة نفي الحقيقة
والذات الا على تقدير هذا القول الضعيف وذلك ليس لان الاصل الحمل على الحقيقة بل لا
هنا لا فرق بل لان دعوى كون هذه الالفاظ اسامي للصحيحة صارت قرينة تحمل هذه العبارة
على مقتضى الحقيقة القديمة التي هي الموضوع له لكلمة لا اتفاقا والا لما نحملها على نفي الذات
ثم يمكن ان نقول حمل هذه العبارة على نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي صفة من صفاتها
انما يمكن اذا ثبت كون الصلوة اسما للصحيحة والا فهي منافية لسياق نظائرها سيما مثل قوله
لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فاذا اردنا اثبات كون الصلوة اسما للصحيحة بسبب مقتضى
الحقيقة القديمة فذلك يوجب الدور والا ان يكون مراد المستدل ان اصالة الحقيقة تقتضي
ذلك خرجنا عن مقتضاها في غيرها بالدليل وبقي الباقي فبهذا نقول ان مثل قوله ع لا صلوة
الا بطهور مما كان الفعل المنفي عبادة خارج عن سياق النظاير وباق على مقتضى الاصل
فلا ريب ان ذلك خلاف الانصاف فان هذه في جنب الباقي ليس الا كشعرة سوداء في بقرة بيضاء
ولذلك لم يتمسك احد من العلماء الفحول في ذلك المبحث لاثبات نفي الاجمال باصالة الحقيقة
وتمسكوا بالقول بكونها موضوعة للصحيحة من العبادات والانصاف ان كون هذه منافية
لسياق النظاير من الادلة على كون العبادات اسامي للاعم فهو على خلاف ما اراده المستدل

وايضا نقول بعد التسليم ان هذا انما يدل على ان الصلوة اسم للصحيحة كما لا يخفى اذ لو حصل
الطهور والفاتحة للصلوة وشككنا ان السورة ايضا واجبة مع الفاتحة ام لا فهذا الحديث
لا ينفي كون الصلوة الخالية عنها صلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم لكل ما جامع جميع الشرائط
ثم اعلم ان الشهيد ره قال في القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم وساير العقود لا يطلق
على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك الصلوة او الصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو
الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما
مع الفساد واما لو تحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا انتهى و
انه اراده اكتفى بمسمى الصحة في الحنث يعني لو حلف على ترك الصلوة مثلا في مكان مكروه يحصل الحنث
بمجرد الدخول واقول يظهر من قوله الا الحج لوجوب المضي فيه ان كلامهم في الاوامر والمطلوبات الشر[عية]
وانه ادعى ان الفاسد لا يكون مطلوبا لهم الا في الحج فانه يجب المضي في فاسده لا في مطلق [ا]لتسمية
والاصطلاح ولو لاغراض اخر مثل كونها علامة للاسلام وموجبا لحيوان اكل في بيحه بمجرد ذلك
لو قلنا بذلك ونحو ذلك وذلك لانه ان اراد من الاطلاق اعم من الاطلاق الحقيقي فلا
ريب ان اطلاق الصلوة مثلا على الفاسد واستعمالها فيها في كلام الشارع والمتشرعة فوق
حد الاحصا وان اراد منه الاطلاق الحقيقي فلا معنى لتخصيص الحقيقة بالحج والتفصيل اذ
محض الامر بالمضي لا يوجب كون اللفظ حقيقة فيه فظهر انه اراد الاطلاق على سبيل الطلب
والمطلوبية فان التسمية في كلام الشارع مما لا يقابل بالانكار ولنشر الى بعض ما يفيد
ذلك وهو ما رواه الكليني ره في الموثق كالصحيح لابان بن عثمن عن الفضيل بن يسار عن ابي
جعفر ع قال بني الاسلام على خمس على الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد بشيء
كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني الولاية فان من الظاهر الواضح
ان المراد بالاربع هو الاربع من الخمس والتحقيق ان عبادة هؤلاء فاسدة كما دل عليه
الاخبار وكلام الاصحاب فالاخذ بالاربع على هذا الوجه لا يمكن الا مع جعلها اسما
للاعم وكذلك لا ينافي كون المطلوب في نفس الامر هو الصحيح والاكتفاء في التسمية بالاعم كما
سنشير بان التسمية عرفية وان كان المسمى شرعيا ومن جملة ما ذكرنا قوله ع دعي الصلوة
ايام اقرائك فان صيرورة الصلوة صحيحة انما تكون بان لا تكون في ايام الحيض والتسمية
بالصلوة انما كانت قبل هذا النهي وليس المعنى ان الصلوة التي لا تكون في حال الحيض

اي كما

اتركيها فى حال الحيض بل معناه اتركى الصلوة فى حال الحيض وادعاء الا التسمية واثبات

الشرط هنا قد حصلا بجعل واحد يكذبه الوجدان السليم لتقدم التسمية وضعا وطبعا

وما ذكرانما يصح اذا قيل ان معناه ان الاركان المخصوصة التى هى جامعة لجميع الشرايط و

فى غير هذه الايام واسمها صلوة لا تفعليها فى هذه الايام والمفروض ان كونها فى غير هذه الا

انما استفيد من قوله لا تفعليها فيها واما على القول بكونها اسما للاعم فلا يرد شئ من

ذلك اذ يصح المنع مع قطع النظر عن كونها فى هذه الايام او غيرها وما ذكرنا يظهر ما فى قوله

لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد واعل نظره ونظرمن وافقه الى ان الظن

حال المسلم فى نذر الفعل والحلف عليه هو قصد الفعل الصحيح فالحنث انما هو لاجل الصحة

وعدم الصحة لا لانه ليس بصلوة فعدم ولمن عدم الصحة التى نفى الذات فلو نذر احد ان يصلى

ركعتين فى وقت خاص فالقايلون بكونها اسما للاعم ايضا يقولون بان الفاسدة لا تكفى وكذا

لو نذر ان يعطى مصليا شيئا فلا يبر نذره باعطائه لمن علم فساد صلوته وظهر الثمرة فيما جهل

حاله بالخصوص من جهة نفس الامر لعدم المعرفة بحال المصلى ومن جهة نفس الحكم للاختلاف فيما

من جهة الادلة فى حقيقة العبادة ولا يحتاج معه لاعتبار الصحة عنده او عند المصلى

الذى يريد ان يعطيه مثلا وعلى هذا لو حلف ان لا يبيع الخمر يحنث ببيعها وان كان بيعها

فاسدا كما ذهب اليه الاكثر لا لاجل تحقق البيع ولا لاينا فى ذلك حمل فعل المسلم على الصحة كما كان

ينافيه فى المثال المتقدم والظاهر ان ذلك ايضا لكون البيع اسما للاعم وسنشير الى جريان الخلاف

فى المعاملات ايضا ومما يؤيد كونها اسما للاعم انه لا اشكال عندهم فى صحة الحلف على ترك

الصلوة فى مكان مكروه او مباح مثلا وحصول الحنث بفعلها يلزمهم على ذلك المحال لانه

يلزم من ثبوت اليمين نفيها فان ثبوتها يقتضى كون الصلوة منهيا عنها والنهى فى العبادة

مستلزم للفساد وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق اليمين بها اذ هى انما تتعلق بالصحيحة

على مفروضهم فحكم بصحتها وبعد تعلق اليمين لا يتحقق الحنث لعدم تحقق الصلوة الصحيحة

والقول بان المراد الصلوة الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها صحيحة فى نفس الامر حقيقة

كما هو مراد القائل ويجرى هذا الكلام فى المعاملات ايضا ان قلنا بدلالة النهى على الفساد

فيها ايضا ومما يؤيده ايضا انه يلزم على القول بكونها اساميا للصحيحة ان يفتش عن احوال

المصلى اذا اراد ان يعطيه شيئا لاجل النذر اذا لم يعلم مذهبه وصحة صلوته فى نفس

الامر فان حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي هنا فان غاية ذلك حمل فعل المسلم على الصحيح عنده
والصحة قد تختلف بالآراء فاذا ادى من نذر شيئا للمصلي بجلاء صالحا يصلي بجميع الاركان
والاجزاء ولكن لا يدري انه هل صلى بغسل غير الجنابة بلا وضوء ام مع الوضوء وهو يرى بطلان
الصلوة به وذلك الصالح قد يكون برأيه او رأى مجتهده الصحة والمفروض ان المعتبر في وفاء
الناذر على تكليفه ملاحظة الصحيح عنده المطابق لنفس الامر بظنه وكذلك ملاحظة غيره
من الاختلافات في الاجزاء وساير الشرايط ولا ريب ان الصحيح من العبادة ليس شيئا واحدا
حتى يبنى عليه في المجهول الحال على حمل فعل المسلم على الصحة ولم نقف الى الان على من التزم هذه
التفصيلات والتدقيقات ويعطون الاجير بظاهر الوفاء وليس ذلك الا لاجل كونها
اسامي للاعم ولعله لاجل ذلك لا يتفحص المؤمنون في الاعصار والامصار عن مذهب الائمة
في جزئيات مسائل الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب السورة او ندبها او وجوب القنوت
او ندبه ويأتمون به بعد ثبوت عدالته نعم اذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء فيما يعتقد
بطلانه مثل ما لو ترك الامام السورة او نحو ذلك فما لم يعلم بطلانه يجوز الاقتداء به ويصح
صلوته لانه ائتم بمن يحكم بصحة صلوته شرعا والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانه
وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الا من جهة كفاية مسمى الصلوة ما لم يعلم المأموم
بطلانها على مذهبه لانه لا يصح الاقتداء حتى يعلم انه صحيح على مذهبه بقي الكلام في
بيان بعض ما اشار اليه الشهيد ره وهو امور **الاول** انه يستفاد منه ان الحقايق الشرعية
كما تثبت في العبادات تثبت في المعاملات ايضا وهو كذلك وقد يظهر من بعضهم اختصاص ذلك
بالعبادات وهو ضعيف وعلى هذا فيمكن عطف قوله ره وساير العقود على تاليه لا المهيات
الجعلية ايضا **والثاني** ان الخلاف في كون الالفاظ اسامي للصحيحة او الاعم لا يختص بمثل
الصلوة والصوم بل يجري في ساير العقود ايضا وهو ايضا كذلك قال المحقق في الشرايع
في كتاب الايمان اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد ولا يبرّ بالبيع
الفاسد لو حلف ليبيعن وكذا غيره من العقود وقال الشهيد الثاني في شرحه عقد البيع
وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما
كمبادرة المعنى الى ذهن السامع عند اطلاق قولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل
الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا وعدم صحة السلب وغير ذلك

من خواصه ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تقييده باحدهما كغيره من الالفاظ
المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة اقول لا يمكن حمل كلام المحقق على
ذكرنا من ان الظ والغالب فى المسلمين ارادة الصحيح فينصرف اليه لا لان اللفظ حقيقة
فيه فقط فلا ينصرف الى غيره لكونه مجازا واما ما ذكره الشارح ره من دعوى التبادر فا
ان اراد ما ذكرنا فلا ينفعه وان اراد كونه المعنى الحقيقى ففيه المنع المتقدم وعدم سماع
دعوى الفساد فى صورة الاقرار ايضا لما ذكرنا كنظائره واما تمسكه بعدم صحة السلب فلم
اتحقق معناه لانا لا ننكر كونها حقيقة انما الكلام فى الاختصاص به ولا يثبته واما
قوله ره وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة فان اراد ان التقسيم لبيان حقيقة
فى تقسيم المعنى فيما اطلق المقسم بل اعم من تقسيم اللفظ والمعنى ففيه ان المتبادر من
التقسيم هو تقسيم المفهوم والمعنى لا ما يطلق عليه اللفظ ولو كان مجازا وان اراد ان
الدليل لما دل على كون الفاسد معنى مجازيا فلا بد ان يراد من المقسم معنى مجازى يشملها
فهو مع انه لا يلائم ظاهر كلامه مدافع للكلام **الثالث** ان الدخول فى الحل على غير
الصحة يكفى فى كونه صحيحا اقول والاظهر عدم الاكتفاء فان الدخول على الوجه
الصحيح غير الاتيان بالفعل الصحيح والمفروض ان الحلف انما وقع على الثانى فان
الصلوة والصيام ليسا من باب القران المحتمل وضعه للمجموع وللكلام المنزل على
سبيل الاعجاز المتحقق فى ضمن كل جزء ابعاضه بل هما اسمان للمجموع وعلى ما ذكره
يلزم الحنث وان لم يتمها فاسدا ايضا وهو كما ترى بل هذا لا يصح على المختار ايضا بل يمكن
ان يقال انه لا يحصل الحنث على المختار لو اتمه فاسدا ايضا على ما بنا الفساد لما ذكرنا فى توجيه
كلامه ره ومن وافقه من ارادة الصحيحة فامثال ذلك وان بنى على المختار واذا عرفت
هذا فعلم ان الظ انه لا اشكال فى جواز اجراء اصل العدم فى ماهية العبادات كنفس
الاحكام والمعاملات بل الظ انه لا خلاف فيه كما يظهر من كلمات الاوايل والاواخر
ولم نقف على تصريح بخلافه فى كلام الفقهاء واما ما تراه كثيرا فى كلماتهم من التمسك با
بالاحتياط واستصحاب شغل الذمة فهو مبنى اما على مسئلة الاحتياط والقول بوجوبه
وستعرف ضعفه او تأييد الدليل به فلاحظ الانتصار قد يتمسك بالاجماع وبطريق
الاحتياط فاثبات اصل الحكم كما تمسك به فى وجوب صلوة العيدين خلافا للشافعى

[illegible]

وفي مسئلة المنع عن صلوة الاضحى وغير ذلك واما استدلالهم بالاصل في مهية العبادات
فهو نوقف حدا لاحصاء وكيف كان فالمتبع هو الدليل ولا ينبغى التوحش مع الانفراد اذا وافقنا
الدليل فكيف وجل الاصحاب ان لو نقل كلهم متفقون في عدم الفرق بين يعمل بالاصل لا يفرق بين
العبادات وغيرها فنقول ان من اليقينيات انا مكلفون بما جاء به محمد من الاحكام والشرايع و
العبادات وكما ان سبيل القطع بمعرفة الاحكام كما وردت منسد علينا فكذلك بمعرفة ماهية العبادات
وكما يمكن ان يقال التكليف بالعبادة امر بشيء غير معلوم لنا لا يحصل الامتثال بها الا باتيانها
بماهيتها كما وردت فكذلك ساير الاحكام الشرعية غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا
باتيانها كما وردت وكما ان انسداد باب العلم مع بقاء التكليف بالضرورة وقبح تكليف ما لا
يطاق يوجب جواز العمل بالظن في الاحكام بعد التفحص والتجسس عن الادلة وحصول الظن
بسبب رجحان الدليل على المعارضات او بسبب التعادل معارض اخر فكذلك في مهية العبادات
وكما لا يمكن في مهية العبادات التمسك بالاصل قبل التفحص والتفتيش واستفراغ الوسع
فكذلك لا يمكن ذلك في نفس الاحكام وسيجيء الكلام في ذلك مستقصى في مباحث التخصيص
ومباحث الاجتهاد والتقليد فنقول انه لا مانع من اجراء اصالة العدم في اثبات مهية العبادات
كنفس الاحكام اذ لو قيل ان المانع هو ان اشتغال الذمة بالعبادة في الجملة قاطع لاصالة
العدم السابق فيصير الاصل بقاء شغل الذمة حتى يثبت المبرئ فمثله موجود في الاحكام ايضا
فان اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة كل واحد واحد من الاحكام الذي علم اجمالا بالضرورة
من دين محمد قاطع ولذلك اشترطوا في اعمال اصل البراءة واصالة العدم في الاحكام
الشرعية الفحص عن الادلة والا فنحن نعلم جزما ان لغسل الجمعة مثلا حكما من الشارع ولا
نعلمه فبعد البحث والفحص عدم رجحان دليل الوجوب نقول الاصل عدم الوجوب والا
عدم معارض اخر يتبع على ما ظهر علينا من ادلة الاستحباب ولا يمكننا ذلك قبله ولا يوجب
امتزاج امور متعددة وثبوت حكم فيها الفرق في ذلك فكما نتفحص من حكم المفرد وبعد استفراغ
الوسع نتتبع الى اصل البراءة واصل العدم في عدم ما يدل على خلاف ما فهمناه وظنناه
من قبل الادلة فكذلك في مهية العبادات المركبة فاذا حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات
المنقولة بانضمام ما وصل الينا من سلفنا الصالحين يدا بيد ان مهية الصلوة لا بد فيها
من النية والتكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا

[illegible]

ذان الاستعاذة قبل القراءة فى الركعة الاولى مثلا هل هو ايضا من الواجبات كما ذهب اليه
بعض الفقهاء ام لا ورأينا ان دليله على الوجوب معارض بدليل اخر على الندب فتعارضهما
وتساقطهما فيبقى احتمال الوجوب لامكان ثبوت دليل اخر لم يطلع عليه فح يجوز لنا نفيه باصل
العدم واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم فتحصل من مجموع الامرين الظن
بان مهية العبادة هو ما ذكر لا غير وان قلت بلزوم تحصيل اليقين قلنا بمثله فى نفس
مع انا نقول لم يثبت انقطاع اصل البراءة السابقة وعدم اشتغال الذمة السابق الا
بهذا القدر فكيف يحكم بانقطاعه راسا حتى لا يمكن التمسك بالاصل لانقطاعه بالدليل
مع ان ذلك يجرى فى الحكم الشرعى ايضا فان من المعلوم ان اصل العدم فى الاحكام الشرعية ايضا
انقطع بثبوت حكم مجمل لكل واحد من الموضوعات فكيف يحكم بان الاصل عدم هذا الحكم
فثبوت حكم اخر والحاصل انا اذا بنينا على كفاية الظن عند انسداد باب العلم فلا فرق بين الحكم
ومهية العبادات هذا مع ان لنا ان نقول فى الاخبار ايضا ما يدل على بيان المهية وان العبادة
هى هذه مثل صحيحة حماد الواردة فى بيان اداب الصلوة ونحوها فح يتضح عدم الفرق بينها وبين
نفس الاحكام فى اجراء اصالة العدم وقد ظهر مما ذكرنا امكان اثبات مهية العبادات
بضميمة اصل العدم مطلقا سواء حصل الظن لنا من جهة خبر ان هذا هو المهية او حصل الظن
من جهة مجموع ما ورد من الادلة فى خصوص جزء جزء واصالة عدم شىء اخر واما ما يقال ان
السبيل منحصر فى الاجماع فلا نفهم معناه فان اراد انه لا بد ان ينعقد الاجماع على ان هذا هو
المهية لا غير فلا سبيل لنا الى مثل هذا الاجماع ولم يدعه احد من العلماء وان ادعى احد
فهو ايضا ظن مثل الظن الحاصل من تلك الرواية او من الاصل ولا يتم الا بضميمة اصالة عدم
دليل اخر يدل على ثبوت جزء اخر او شرط اخر له وان اراد ان ما حصل الاجماع على صحته
فالمهية موجودة فيه جزما ففيه ان هذا ليس اثبات المهية وتعيينها بل هو اثبات لما اندرج
فيه المهية جزما لاحتمال اشتماله على المستحبات التى ليست داخلة فى مهية العبادة مع ان
ذلك مما لا يمكن غالبا كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة فى شىء من الاجزاء مثل الجهر
ببسم الله الرحمن الرحيم فى الصلوة الاخفاتية وبطلان الصلوة بتذكر اسقاط الركوع
بعد اكمال السجدتين مع ملاحظة القول بلزوم حذفهما وتدارك الركوع فيما بعد وربما
يتكلف فى دفع هذا الاشكال بان المخالف فى المسئلة اذا سلم انه لو كان دليله باطلا

لكان المهية هي على وفق ما اقتضاه دليل خصمه سواء صرح بذلك التسليم ام لا فهذا يكفي
في كون المهية اجماعية عند الخصم اذا ظهر له بطلان دليل المخالف وغفلته عن الحق وفيه
ح ان هذا انما يتم بالنسبة الى المخالف الخاصة دون سائر المخالفات وذلك لا يثبت
المهية مطلقا ان ظهور بطلان دليل المخالف غالبا انما هو بحسب اجتهاد الخصم وقد يكون
الغفلة في نفس الامر من جهة الخصم لا المخالف مع ان هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الى
المخالف ايضا بالنظر الى دليل الخصم فيصير الاجماع تابعا لاجتهاد المجتهد وهو كما ترى ويزيد
شناعة ذلك لو تعدد الاقوال ازيد من اثنين كما في الجهر ببسم الله فان الاقوال فيه ثلثة
الوجوب والاستحباب وان قلت الاجماع ح يحصل بتكرير الصلوة فيصير الامر اشنع وما الجواب
القول المحجوب الاحتياط وهو مع انه لم يقم عليه دليل من العقل والنقل يوجب العسر والحرج
او الترجيح بلا مرجح واما ما اورد على اعمال الاصل في ذلك بانه انما يتم اذا جاز العمل با
لاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي مع انه معارض باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة
وان شغل الذمة اليقيني مستصحب حتى يثبت خلافه ففيه مع ان من المحقق في محله كما يجي
ان شاء الله تعالى حجية الاستصحاب مطلقا ان مرادهم من عدم حجيته في اثبات نفس الحكم
الشرعي ان يكون الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم مثل ان يقال ان المذي غير ناقض للوضوء مثلا
لاستصحاب الطهارة السابقة فاستصحاب الطهارة هو المثبت لعدم كون المذي ناقضا وا
العلم منفرد لا يثبت به المهية بل هي بضميمة سائر الادلة المثبتة لها كما لا يخفى مع انه منقوض
على المعترض بانه كيف يجوز التمسك في اثبات استحباب غسل الجمعة مثلا بعد تعارض الادلة
باصالة عدم شيء اخر يدل على الوجوب فيحكم بالاستحباب فان الذي يثبت من نفس ادلة
الطرفين انما هو القدر الراجح لاشتراكهما في الرجحان فيبقى نفي الوجوب وتعيين نفس الاستحباب
مستفادا من استصحاب العدم اذ ليس مطلق الرجحان معنى الاستحباب واما المعارضة با
صالة عدم كونها العبادة المطلوبة ففيه ان الموجود الخارجي كما يحتمل كونه غير العبادة المطلوبة
يحتمل كونه هي فجعل احدهما هو الاصل دون الاخر ترجيح بلا مرجح نعم يمكن ان يقال الاصل
عدم تحقق العبادة المطلوبة في الخارج بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان بالعبادة المطلوبة
ولا محصل لهذا الاستصحاب الا بقاء المكلف به في الذمة وهو يرجع الى استصحاب شغل
الذمة اليقيني مقتضي لليقين ببراءة الذمة اذا امكن والظن الاجتهادي الحاصل منا لا صل

٧ من نفس الاستصحاب واصالة العدم

بحجية سائر الادلة قائم مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم مع ان شغل الذمة بازيد
من ذلك لم يثبت من الاصل واصل البراءة السابق لم ينقطع الا بمقدار ما ثبت اشتغال
الذمة به وما ثبت علينا من الادلة وسلمناه هو اشتغال ذمتنا بما يظهر علينا من الظنون
الاجتهادية ثبوته وقد يتمسك في اثبات مهية العبادات بطريق آخر وهو ان يرجع الى
اصطلاح المتشرعة ويحمل على المتبادر في اصطلاحهم هو هذا فهو مطلوب الشارع اما على
القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظاهر واما على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة
عن اللغوي يحمل عليه لكونه اقرب مجازاته واشيعها لكن يشكل ذلك على القول بكون
الفاظ العبادات اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة مطلقا وعلى القول بكونها
اسما للاعم من الصحيحة لو كان الاشكال والتشكيك في الاجزاء واما لو كان الاشكال
في ثبوت شرطيتها فيصير مثل المعاملات في جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا ونفي الشرط
المحتمل بالاصل وانما قلنا انه لو كان الحيرة والاشكال في الاجزاء فلا يتم هذا الطريق
على القول بكونها اسامي للاعم فلان غاية ما يتبادر من الصلوة مثلا هو ذات الركوع
والسجود فيخرج صلوة الميت وكذلك يمكن عندهم سلب اسم الصلوة عن صلوة ومع
فعل كثير يمحو صورة الصلوة ولا يثبت بهما ماهية الصلوة بتمامها كما لا يخفى وفيه
نظر من وجوه اما اولا فلان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرعة انما
هو في المعنى المحدث الذي ابدعه الشارع في مقابل المعنى اللغوي ويكفي في تصور ارادة
ذلك المعنى دون المعنى اللغوي او معنى آخر التصور في الجملة ولا يلزم في ذلك تصوره با
بجميع الاجزاء والشرائط وما ذكره من الرجوع الى عرف المتشرعة والشارع انما يثبت تمايز
المعاني بوجه ما لا من جميع الوجوه بحيث يكون تصور الكنه شرطا في كونه مرادا من اللفظ
فالتفصيل المذكور لا دخل له في اثبات ما هو بصدده واما ثانيا فنقول اذا بينا بيان
المهية بالرجوع الى مصطلح المتشرعة او الشارع فنقول هيهنا مقامان من الكلام الاول
بيان تلك المهية المخترعة وتميزها من بين ما هي من صنفه من المخترعات مثل ان يقال
المعنى المخترع الذي نقل الشارع اسم الصلوة اليه هل هو ذات الركوع والسجود او
المشروط بالقبلة والقيام فنرجع الى عرف المتشرعة ونثبت به مراد الشارع والثاني
ان بعد بيان ان المراد ايهما قد يقع الاشكال في كون بعض ما يحتمل كونه فردا للموضوع

لعدم الدليل لا نا نعلم ان ذات الركوع والسجود هو معنى الصلوة لكن نشك ان الصلوة
المذكورة اذا كانت بحيث وقع في بينها فعل كثير غاية الكثرة هل هو فرد حقيقي لها ام لا
نظير ما تقدم في ماء السيل في مسئلة عدم صحة السلب والذي يناسب ما نحن فيه هو
المقام الثاني لا المقام الاول فذكر تبادر ذات الركوع والسجود وصلوة الميت لا يناسب
المقام واما ثالثا فنقول لا يتفاوت الحال بتعدد القولين في الفاظ العبادات اذ حقيقة
المتشرعة تابعة لما هي عليها عند الشارع فان كانت عند الشارع هي الصحيحة فكذلك عند المتشرعة
والاختلاف في عرف المتشرعة وعلم انفكاكها لا يوجب عدم الاعتداد بها وقد بينا سابقا ان
الاختلاف اليسير غير مضر في الحقيقة عرفا وان اضر بها عقلا والمعيار هو العرف خرج ما ثبت
فساده بالدليل وبقي ما شك في فساده تحت الحقيقة العرفية لا يقال ان هذه التسمية شرعية
وليست بعرفية حتى يجعل من الامور العرفية لانا نقول المسمى شرعية والتسمية ليست شرعية
فالتسمية مبنية على طريق العرف والعادة فان الشارع ايضا من اهل العرف فالمسمى وان
كان من الامور التوقيفية المحدثة من الشارع لكن طريق التسمية هو الطريق العرفي
فافهم وبالجملة لا فرق بين العبادات والمعاملات في ذلك الا ترى انهم استشكلوا في المخرج
العرفي للغسل فقيل يدخل فيه العصر في الثياب وقيل يدخل في ماهية اخراج الماء منه وقيل
يحصل بالماء المضاف وقيل يشترط المطلق وهكذا وبعضهم فرق بين صب الماء والغسل ونحو
ذلك وكما يؤخذ في الفاظ المعاملات بما هو المتداول عند عامة اهل العرف واغلبهم
فكذلك يؤخذ في الفاظ العبادات ما هو المتداول عند المتشرعة سواء قلنا بانها اسام
للصحيحة او الاعم فنقول مثلا المتبادر عند المتشرعة لو كان الصلوة المتلبسة بالركوع والسجود
والقراءة والقيام والتشهد والسلام مع كونها مصاحبة للطهارة من الحدث والخبث وحصل
الشك في ان الماهية هل تتم بهذا المجموع ام يجب ان يكون المصلي في مكان مباح ايضا فيمكن اجراء
اصل العدم فيه نظير اشتراط ذلك في غسل غير الثياب والعصر فيها وكذا لو قلنا ان
المتبادر من الصلوة هو ذات التكبير والقيام والفاتحة والركوع والسجود وشككنا في كون
التشهد والسلام ايضا جزء لها ام لا وفي كون السورة ايضا جزء لها ام لا او هل هو شرط ام
لا نعم اذا علمنا مدخلية شيء آخر فيه ولم نعلمه بعينه فلا يمكن اجراء الاصل ويجب
ابراء الذمة بالاتيان بالمحتملات وهذا غير ما نحن فيه ثم ان الفرق بين الشك في الجزء والشرط

تقدم عرفت انه لا وجه له لما نبهنا عليه هنا واشرنا اليه في المقدمة ايضا مع ان تحديد الشرط ايضا
في غاية الاشكال ولعل نظر من فرق بينهما الى ان الشرط خارج عن الماهية والجزء داخل فيها
وانت خبير بان الشرط ايضا قد يكون داخلا في الماهية فمن قولنا الطمانينة عند اداء الذكر شرط
في صحة الركوع في قوة قولنا يجب الكون الطويل بالمقدار المعلوم في حال الركوع وكما يمكن ان
يجب الطمانينة في القيام بعد الركوع يمكن ان يجب المقدار الزايد من تحقق طبيعة
القيام بعد الركوع وهكذا **تنبيه** يمكن ان يستفاد مما ذكرنا في هذا المقام من باب الكناية
والاشارة والاشعار كون ماهية الصلوة مثلا هو التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفي في
تحقق كل ذلك مجرد حصول الماهية واما الزائد على الماهية وغيرها من الواجبات فشروط فعلى
هذا لعله الى ذلك ينظر اصطلاح العلماء في الاركان وجعل الركن في كل من المذكورات المسمى وان
بانتفاء كل منها ينتفي المركب وجعل الباقي الواجبات احكاما اخر فليتامل **تنبيهان الاول**
قد ذكرنا تقديم عرف الشارع على غيره وهو فيما اختص به مما حصل فيه الحقيقة الشرعية واتضح لنا
تعيينه ووضعه لهذا المعنى الذي احدثه انما هو لاجل تفهيم المكلفين المخاطبين فاذا خاطبهم
به فلا بد ان يحمل على ارادة هذا المعنى واما فيما لا يختص به بل كان عرفا لاهل زمانه فكذلك ايضا
كالدينار وقد يقع الاشكال فيما لو اختلف عرف الخاص الذي لا يختص به بل يوافقه طائفة
من قومه مع عرف طائفة اخرى منهم كلفظ الرطل الذي اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا خاطب
الامام عليه السلام مع كونه من اهل المدينة مع من كان من اهل العراق فهل يقدم عرف الراوي
او المروي عنه فيه اشكال والحق الرجوع الى القرائن الخارجة ومع عدمها التوقف **الثاني**
اذا اطلق الشارع لفظا على شيء مجازا مثل قوله ع الطواف بالبيت صلوة وتارك الصلوة
كافر وكذا تارك الحج ونحو ذلك فالظاهر ان المراد منه المشاركة في الحكم الشرعي وفيه وجوه
القول بالاجمال لعدم ما يدل على التعيين والقول بالعموم للظهور ولئلا يلغو كلام الحكيم
والقول بتساويهما في الاحكام الشائعة لو كان للمشبه به حكم شائع والا فالعموم والاوجه
الوجه الاخير والظاهر انه اذا قال فلان بمنزلة فلان يعني ايضا كذلك بل هو اظهر
لصحة الاستثناء مطلقا **قانون** اختلفوا في جواز ارادة اكثر من معنى من معاني المشترك في
اطلاق واحد على اقوال وتحقيق الحق في ذلك يتوقف على بيان مقدمات **الاولى** ان المشترك
حقيقة في كل من معانيه وقد عرفت ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له اي في عين ما

اللفظ للدلالة عليه بنفسه في اصطلاح به التخاطب فبقيد الاستعمال المبني على اعتبار الاستعمال
فالحقيقة والقيد الثاني لاخراج المجاز فان دلالته على المعنى ليس بنفسه بل انما هو من جهة القرينة
واما المشترك فانه وان كان قد عين في كل وضع للدلالة على المعنى بنفسه لكن الاجمال وعدم
الدلالة انما اتيا من جهة تعدد الوضع فالقرينة في المشترك انما هي لاجل تعيين احد المعاني
المدلول عليه اجمالا لا لنفس الدلالة فان الدلالة الذهنية الاطلاق حاصلة اجمالا لكنها غير
متعينة بسبب القرينة بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من قرينة ان المعنى الحقيقي غير مراد فيتوقف في
المعنى المراد حتى يتعين بقرينة اخرى ولا يتحقق لنا شيء من نفسه لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا
معنى ما يقال ان المجاز يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك وقد يكتفى بقرينة
واحدة اذا اجتمع فيها الحيثيتان لا اقول ان مدلول المشترك عند الاطلاق واحد من المعنيين غير
معين كما يتوهم من ظاهر كلام البعض بل مدلوله واحد معين عند المتكلم غير معين عند
المخاطب لطريان الاجمال بسبب تعدد الوضع واما القيد الاخير فهو لاخراج الاستعمال فيما
وضع له في اصطلاح اخر فاستعمال الفعل في مطلق الحدث في اصطلاح النحوي ليس حقيقة
وان كان مستعملا فيما وضع له في الجملة وقد يستغنى عنه باعتبار الحيثية كما اشرنا اليه
في اول الكتاب **الثانية** ان اللفظ المفرد اعني ما ليس بمثنى وجمع اذا وضع لمعنى كلي او جزئي
حقيقي فمقتضى الحكمة في الوضع ان يكون المعنى مما يقصد الدلالة عليه بذلك اللفظ منفردا
توضيحه ان غرض الواضع من وضع الالفاظ هو التفهيم بنفسه فلو كان في دلالة اللفظ
الموضوع بازاء معنى كلي او جزئي مدخلية لشيء اخر او كان للمعنى شريك اخر في ارادة الواضع
بان يريد دلالة اللفظ عليه ايضا لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له ولا بد من التنبيه
عليه لا **اقول** ان الواضع يصرح باني اضع ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط ان لا يراد معه
شيء اخر وبشرط الوحدة ولا يجب ان ينوي ذلك حين الوضع ايضا بل اقول انما صدر الوضع
مع الانفراد في حال الانفراد لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة جزء للموضوع له كما ذكره
بعضهم فيكون المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة لا المعنى والوحدة فلا يتم ما
من بعض المحققين ايضا من ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها فقد يستعمل
في الواحد وقد يستعمل في الاكثر والموضوع له هو ذات المعنى في الصورتين فان الموجود الخا
الذي هو الموضوع له مثلا جزئي حقيقي وان كان قد يكون الموضوع له كليا بالنسبة الى

افراده واعتبار الكلية والجزئية الجعليتين الحاصلتين من ملاحظة انضمامه مع الغير وعدمه
انما هو باعتبار المعتبر ومع عدم الاعتبار فالمتبع هو ما حصل العلم بكونه موضوعا له وهو ليس
الا المعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد وان شئت توضيح ذلك فاختبر نفسك في تسمية
ولدك هل تجد من نفسك الرخصة بان تقول اني وضعت هذا الاسم له بشرط ان يراد و
او لا بشرط الوحدة ولا عدمها فهذا الاطلاق والتقييد انما هو باعتبار الوضع لا للموضوع له
والمفروض عدم ثبوت ذلك الاعتبار من الواضع والاصل عدمه والحاصل ان المعنى الحقيقي
لا يجوز التعدي فيه عما علم وضع الواضع له وفيما نحن فيه لا نعلم كون غير المعنى الواحد موضوعا
له اللفظ فلا رخصة لنا في استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة الا في المعنى في حال الوحدة لا
بشرط الوحدة **الثالثة** المجاز مثل الحقيقة فانه لا يجوز التعدي عما حصل الرخصة من
العرب في نوعه فان الحقيقة كما انها موضوعة بوضع شخصي فالمجاز موضوع بوضع نوعي
ولا بد من ملاحظة الوضع النوعي ايضا وان الرخصة في اي نوع حصل والحاصل انه لا يجب
الرخصة من العرب في كل واحد من الاستعمالات الجزئية اذا حصل الرخصة في كليها فعدم
الرخصة ليست بنص من العرب وتصريح منه بل يحصل لنا من استقراء استعمالاتهم الجزئية
العلم بتجويزهم لهذا النوع من الاستعمالات في ضمن اي فرد من افراد ذلك النوع وقد ذهب
المحققون من علماء الادب الى عدم وجوب الرخصة في الجزئيات اذا عرفت هذا فاعلم انه قد
يوجد الاستعمالات في جزئيات صنف من اصناف نوع من انواع العلاقات المعتبرة في المجاز او
نوع من انواع جنس منها ولم يوجد في صنف آخر من ذلك النوع ولا نوع آخر من ذلك الجنس فالذي
نجد الرخصة من انفسنا هو الحكم بالتجويز فيما لم نطلع عليه من سائر جزئيات ذلك الصنف المستعمل
في بعضها بسبب استقراء ما وجد فيه الاستعمال لا في جزئيات الصنف الآخر وهكذا الكلام في النوع
من الجنس مثلا اذا رأينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل لكنا وجدنا ذلك فيما
كان للكل تركب حقيقي خارجي وكان الجزء مما له قوام في تحقق الكل كالرقبة في الانسان والعين
في الربيئة فلا يجوز القياس باستعمال سائر الاجزاء في المركبات الحقيقية وجميع الاجزاء في المركبات
الاعتبارية وكذلك وجدنا انهم يستعملون اللفظ الموضوع للكل في الجزء اذا كان المركب مركبا
حقيقيا كالاصابع في الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم واليد في الاصابع
الى نصف الكف في آية السرقة والى المرفق في آية الوضوء والى الزند في آية التيمم فلا يجوز القياس

[illegible]

[illegible]

[illegible]

في غير المركبات الحقيقية وايضا انا وجدنا العرب يستعمل الالفاظ الموضوعة للمعاني الحقيقية
في المعاني المجازية مع القرينة الصارفة منفردا منفردا المعنى لا يريد فاستعمال الواحد معنى
مجازيا واحدا وبالجملة المجازات المستعملة وجدانا غالبا ولم يحصل لنا العلم بترخيصهم في
استعمال اللفظ في مجازين وعدم العلم بالرخصة كاف في عدم جواز الاستعمال فان جواز
الاستعمال مشروط بحصول العلم او الظن بالرخصة **الرابعة** المتبادر من التثنية والجمع
هو الفردان او الافراد من ماهية لا الشيئان او الاشياء المتفقات في الاسم فيكون حقيقة
في ذلك فان التبادر علامة الحقيقة وعدم تبادر الغير من علائم المجاز فان شئت اختبر
نفسك في مثل رايت مسلمين او مسلمين فانه يتبادر منه رجلان مسلمان او رجال مسلمون
لا الرجلان المسميان بمسلم او المسمون بمسلم نعم يعتبر في الاعلام المثنيات والمجموعات مفهوم كلي
في مفردها مجازا مثل المسمى بالمسلم او المسمى بزيد مثلا ثم يثنى ويجمع ويؤيد ما ذكرنا ويكون
انه لو قلنا بكفاية مجرد اتفاق اللفظ في التثنية والجمع للزم الاشتراك في مثل عينين اذا
جوزنا استعماله حقيقة في الشمس والميزان او البصر والينبوع فلا بد من التوقف فيلزم مهما
قرينة اخرى لان التثنية للنوعين لا للفردين من نوع والمجاز خير من الاشتراك فيتكثر
الاحتياج الى القرائن **الخامسة** المتبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم هو نفي افراد
ماهية واحدة وايضا الاسم المنكر اذا اعتبر خاليا عن اللام والتنوين وعلامة التثنية والجمع
حقيقة في الماهية لا بشرط شيء فاذا لحقه التنوين يراد به فرد من افراد تلك الماهية غير
معين واذا لحقه الالف والنون او الواو والنون مثلا يراد به فردان او افراد من تلك
الماهية واذا لحقه الالف واللام فاما ان يشار بها الى الفرد او لا فالثاني يراد به تعريف
الجنس وتعيينه والاول فاما ان يراد به الاشارة الى فرد غير معين فهو المعهود الذهني وهو
في معنى النكرة او الى فرد معين فهو المعهود الخارجي او الى جميع الافراد فهو الاستغراق اذا
عرفت هذا فاعلم ان دخول حرف النفي على النكرة لا يفيد الا نفي افراد تلك الماهية واذا
ثبت ان اللفظ المشترك حقيقة في كل واحد من المعاني منفردا منفردا فلا شيء يوجب دخول
معنى اخر من معانيه فيما دخله حرف النفي اذا تمهد لك هذه المقدمات فنقول استعمال المشترك
في اكثر من معنى يتصور على وجوه منها استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع ومنها استعماله
في كل واحد منها على البدل بان يكون كل واحد منها مناطا للحكم والفرق بينهما الفرق

بين

[illegible]

بين الكل المجموعي والكل الافرادي ومنها استعماله في معنى مجازي عام مجازي يشمل جميع المعاني

وقد يسمى ذلك بعموم الاشتراك والظاهر انه لا اشكال كما انه لا خلاف في جواز الاخير واما

الاول فالظاهر انه لا اشكال في عدم الجواز اما حقيقة فظاهر واما مجازا فلا اشتراط استعمال

اللفظ الموضوع للجزء في الكل بكون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه مع اشتراط كون الكل

مما له تركب حقيقي كما مرت الاشارة اليه وهو منتف فيما نحن فيه واما المعنى الثاني فهو محل

النزاع فقيل فيه اقوال ثالثها الجواز في التثنية والجمع دون المفرد ورابعها الجواز في النفي

دون الاثبات ثم اختلف المجوزون على اقوال ثالثها كونه مجازا في المفرد وحقيقة في التثنية

والجمع والاظهر عندي عدم الجواز مطلقا اما في المفرد فعدم الجواز حقيقة لما عرفت في

المقدمة الثانية من ان اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد والعدول عنه في استعماله

فيه في غير حال الانفراد ليس استعمالا فيما وضع له حقيقة واما عدم الجواز مجازا فلما عرفت

في المقدمة الثالثة من عدم ثبوت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال فلو ثبت

ارادة اكثر من معنى فلا بد من حمله على معنى مجازي عام يشمل المعاني واما ما ذكره بعضهم

من ان العلاقة فيه هو ان اللفظ الموضوع للكل وهو كل واحد من المعاني مع الوحدة المعتبرة

في الموضوع له قد استعمل في المعنى باسقاط قيد الوحدة وهو جزء الموضوع له ففيه ما فيه

مما ذكرنا في المقدمات مع ان ذلك يستلزم وجود سبعين مجازا في استعمال الواحد في مثل

العين بالنسبة الى سبعين حقيقة وهو اجنبي بالنسبة الى موارد استعمالات العرب واما

في التثنية والجمع حقيقة فلما عرفت في المقدمة الرابعة من انهما حقيقتان في فردين او

افراد من ماهية لا في الشيئين المتفقين في اللفظ او الاشياء كذلك وللزوم الاشتراك وتكثره

الاحتياج الى القرائن كذلك والمجاز خير من الاشتراك واما مجازا فلعدم ثبوت الرخصة في هذا

المجاز فان الظاهر ان المجاز في التثنية والجمع انما يرجع الى ما لحقهما علامتهما لا الى العلامة

والملحق به معا فان الالف والنون ونحوهما لا يتفاوت فيها الحال في حال من الاحوال فان

لفظ عينان او عينين مثلا يراد بهما الشيئان سواء اردت منهما الفردين من عين او شيئين

مسميين بالعين انما التفاوت في لفظ العين فيراد في احد الاستعمالين منهما المعنى

الحقيقي الماهية المعينة الواحدة ويشار بالالف والنون ونحوهما الى الفردين منها او اكثر

وفي الاستعمال الاخر لا يمكن ارادة كل واحد بان يكون مجازا مرسلا من باب استعمال اللفظ الموضوع

للكل في الجزء فلا بد ان يراد منها المسمى بالعين ليكون كليا له افراد فيثنى ويجمع بالالف والنون
الى الفردين من المسمى بالعين او اكثر وهذا اوضح مما ذكرنا وهذا المجاز خارج عن المتنازع
ويكون من قبيل عموم الاشتراك اللهم الا ان يقال ان مدلول العلامات ليس مجرد الاشارة الى
الاثنينية او التعدد بل الاثنينية الخاصة والتعدد الخاص اعني ان يراد بها اثنان من ماهية
او افراد منها فيكون التثنية والجمع مستبدا بوضع على حدة فيمكن ح القول بالتجوز في هذا
اللفظ باجمعه فيستعمل اللفظ الموضوع لافادة الفردين من ماهية او الافراد من ماهية
في شيئين متفقين في الاسم لا لكونهما فردين من المسمى بهذا الاسم بل لكونهما مشابها الفردين
من ماهية معينة وعلاقة المشابهة اشتراكهما في الاسم وصدق الاسم عليهما لفظا وان
لم يرتبطا معنى والحاصل تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون استعارة الا ان ذلك
لا يثمر فائدة بعد ارادة تجويز ارادة الفردين من المسمى بالعين مجازا وذلك لان ثمرة
النزاع في استعمال اللفظ حقيقة ومجازا يحصل بذلك المجاز فاذا علم بالقرينة عدم ارادة
المعنى الحقيقي فيصح الحمل على هذا المجاز اعني عموم الاشتراك فثبوت المجاز الاخر الذي
هو داخل في محل النزاع غير معلوم وعدم الثبوت يكفي في ثبوت العدم غاية الامر جوازه
وهو لا يفيد وقوعه فتامل مع ان المجاز الاول اقرب واشيع فهو اولى بالارادة لا يقال
يمكن القول بوجود ثمرة ضعيفة ح نظير الثمرة الحاصلة في الفرق بين قول المعتزلة
والاشاعرة في الواجب التخييري لان مورد الحكم هنا الفردان على التقديرين لا الطبيعة
كما لا يخفى على المتامل فتامل ولم اقف على من ذهب الى المذهب الذي ذكرته في مجازية التثنية
والجمع من كونه من باب الاستعارة واما في النفي فيظهر الكلام فيه مما مر وانه حقيقة في نفي
جميع افراد ماهية واحدة وان التجوز فيه انما يكون بارادة فرد من افراد المسمى بالعين مثلا
فيكون خارجا عن المتنازع ويجري التكلف الذي ذكرته في التثنية والجمع من احتمال الاستعارة
ثم ان بعض من جوز استعمال المشترك في اكثر من معنى حقيقة افرط في القول حتى قال انه ظاهر
في الجميع عند التجرد عن القرائن فلا اجمال عنده في المشترك عند التجرد عن القرينة واستدل
على ذلك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وان الله يسجد له من
في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال وكثير من الناس
فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض

على الارش ومن غيرهم على فجج اخر واجيب عن ذلك بوجوه **الاول** منع ثبوت الحقيقة الشرعية
فالمراد هو المعنى اللغوي اعني غاية الخضوع او جعل ذلك من باب عموم الاشتراك لو سلم
ثبوت الحقيقة الشرعية فيراد منه غاية الخضوع ومن الصلوة الاعتناء باظهار الشرف
والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي والتكويني ولهذا لم يذكر فلا يرد جميع
الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل **الثاني** ان ذلك مجاز لا حقيقة وهكذا الجواب
لا يتم على ما اخترناه و**الثالث** انه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة ايضا لا يتم الاستدلال
بهما على ظهورهما في ارادة الجميع عند التجرد عن القرائن اذ القرينة على ارادة الجميع هنا
موجودة واما حجج سائر المذاهب فيظهر بطلانها من ملاحظة ما ذكرنا واحتج من جوز الاستعمال
حقيقة مطلقا بان الموضوع له هو كل واحد من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو
متحقق في حال ارادة الواحد والاكثر والجواب عنه ان الموضوع له هو كل واحد من
المعاني في حال الانفراد كما مر في المقدمات واحتج من جوز في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع
حقيقة اما على الجواز في المفرد فبان المانع منتف لضعف ما تمسك به المانع كما سيجئ
واما على كونه مجازا فيتبادر الوحدة منه عند الاطلاق فيكون الوحدة جزء للموضوع له
فاذا استعمل فيه عاريا عن الوحدة فيكون مجازا لانه استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء
واما على كونه حقيقة في التثنية والجمع فبانهما في قوة تكرير المفرد ولا يشترط فيهما
الاتفاق في المعنى بل يكفي الاتفاق في اللفظ كما في زيدان وزيدون وفيه ان المانع ليس
منحصرا فيما تمسك به المانع بل المانع هو ان اللغات توقيفية والوضع لم يثبت
في المفرد الا في حال انفراد المعنى في الارادة كما حققناه سابقا واما مجازيته فيتوقف
على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز كما اشرنا وان كان ولا بد فالاولى ان يكون العلاقة
هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام كما لا يخفى واما كونه حقيقة في التثنية
والجمع ففيه ان المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى كما بينا سابقا وحجة من خص المنع بالمفرد
دون التثنية والجمع ان التثنية والجمع متعددان في التقدير فيجوز تعدد مدلولهما بخلاف
المفرد والمدعى في المفرد حق والجواب عن التثنية والجمع يظهر مما مر الا ان يراد به ما ذكرنا من الا
ستعارة وحجة من خص الجواز بالنفي ان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات ومدعاه
في المثبت حق وجوابه عن التجويز في النفي انه انما يفيد عموم النفي في افراد الماهية المثبتة

لان المشتركات فى الاسم كما حققنا الا ان يراد الاستعارة كما اشرنا واحتج المانع مطلقا بانه
لوجاز الاستعمال فى المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقى
فيلزم التناقض اذ يكون ح له ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وارادتهما معا
مستلزم لعدم ارادة هذا وحده وهذا وحده وبالعكس والمفروض استعماله فى المعانى الثلثة
واجيب عنه بان المراد ليس ارادة المعانى مع بقائه لكل واحد منهما منفردا بل نفس المدلولين
مع قطع النظر عن الانفراد فيرجع النزاع الى ان ذلك ليس استعمالا فى المعنيين وهذه مناقشة
لفظية والاولى فى الاستدلال على المنع ما ذكرنا **قانون** اختلفوا فى جواز استعمال اللفظ
فى المعنى الحقيقى والمجازى على نحو استعمال المشترك فى اكثر من معنى بان يكون كل واحد منهما
مناط الحكم ومورد النفى والاثبات فمنهم من منع مطلقا ومنهم من جوز مطلقا ومنهم من جعله
حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنيين والاقوى المنع مطلقا لما عرفت فى مقدمات المسئلة
السابقة ان وضع الحقايق والمجازات وحدانية نظرا الى التوظيف والتوقيف مع القرينة
المانعة عن ارادة ما وضعت له وارادة معنى مجازى لا يمكن ارادة ما وضعت له كما ذكرنا بل
ولا غيره من المعانى المجازية الاخر ويتم بذلك عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل
على ذلك بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقى وملزوم معاند الشىء معاند له
ومناط هذا الاستدلال عدم جواز اجتماع الارادتين عقلا كما ان مناط ما ذكرنا عدم
الرخصة من الواضع وقد اعترض على هذا الاستدلال بان غاية ما ثبت كون المجاز ملزوما
لقرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقى منفردا واما عن ارادة المعنى الحقيقى مطلقا فلا يعنى
ان يرمى فى قولنا رايت اسدا يرمى يدل على ان المراد من الاسد ليس الحيوان المفترس فقط
واما هو مع الرجل الشجاع فلا وايضا فقد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء فى الكل مثل الرقبة
فى الانسان ولا ريب فى ثبوت ارادة المعنى الحقيقى مع المجازى وكما يمكن دفع ذلك بان مرادنا
من القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقى هو المانعة عن ارادته بالذات لا مطلقا فكذا
يمكن بان مرادنا منها المانعة عن ارادتها منفردا فمن اين يحكم بان المراد هو الاول لا الثانى
فكما لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقى فى ضمن المجازى كذا لا يجب كونها مانعة
عن ارادة الحقيقى مع المجازى بحيث يكون كل منهما موردا للنفى والاثبات **اقول** ويمكن
الجواب عن الاول بان ذلك مبنى على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد ولا عدمه

فى بيان استعمال اللفظ معا فى معنى حقيقى ومجازى معا او مجازين ذكره فى القوانين

حق

حتى يصح القول بكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي وقد عرفت في الاصل
السابق بطلانه ولكن يدفعه ان ذلك مناقشة لفظية فان ماله يرجع الى عدم تسمية
ذلك استعمالا في المعنى الحقيقي والمجازي مع بقاء المعنى الحقيقي على حقيقته والا فلا ريب
انه يصدق عليه انه استعمال في المفهومين كما نظير ذلك في جواب حجة المانع مطلقا في
المبحث السابق فالاولى في الاستدلال هو ما ذكرنا واما الجواب عن الثاني فبان ارادة
الجزء في المركب كارادة الرقبة من الانسان اذا استعملت واريد منها الانسان غير معلوم
لاجتماعها مع الكل ولا بالذات بل عدمه معلوم غاية الامر انفهامها بالتبع لا بمعنى القصد
اليها بدلالة الالتزام او انفهامها من اللفظ عرفا كما في دلالة التنبيه بل بمعنى كونها لا
المراد فيكون من باب دلالة الاشارة الغير المقصودة من اللفظ كدلالة الايتين على
اقل الحمل وهذه الدلالة لا دمر وكذا في نظائر باب الفن وايضا المراد من الاستعمال في الشيء
هو الاستعمال قصدا لا الاستعمال فيما يستتبعه ويستلزمه تبعا لا يخفى وقد يعترض
ايضا بان النزاع المفيد في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال اللفظ في الموضوع
له وغيره ام لا وليس يلزم في كل ما استعمل في غير الموضوع له ان يكون له قرينة مانعة
عن ارادة الموضوع له غاية الامر ان يسمى ذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكناية
لا الحقيقي والمجازي فان الكناية ايضا استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع جواز ارادة
ما وضع له فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالتزام القرينة المانعة للحقيقة لعدم ضرورة
الالتزام والجواب عن ذلك اما اولا فبما قيل انه انما يتم لو قلنا ان الكناية هو ارادة المعنى الغير
الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له فيصح جواز ارادة المعنيين من اللفظ بلا
احتياج الى القرينة المانعة واما ان قلنا بانها ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المعنى
المجازي فلا اذ لا ينفك استعمال اللفظ في غير ما وضع له عن القرينة المانعة عن ارادة
ما وضع له فلا يصح فرض المعترض اذ اللفظ لم يستعمل في المعنى الموضوع له معا وصرح بانا
لهم في تعريف الكناية طريقين المحقق التفتازاني في شرح المفتاح واما ثانيا فانا نجعل
فيما نحن فيه قرينة وقامت القرينة المانعة فلا يمكن جعله من باب الكناية وبعد فقد انه لو
اريد بقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا او مجتمعا مع
المجازي فهو خارج عن محل النزاع فان النزاع في هذه المسألة مثل المسألة السابقة فيما

يمكن ارادة المعنيين بالذات لانها لا يمكن اصلا وان اريد كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي
منفردا فهو لا ينافي كونه من باب الكناية فتامل وقد يعترض ايضا بان القرينة المانعة عن ارادة
الحقيقة في المجاز انما تمنع عن ارادتها بتلك الارادة بدلا عن المعنى المجازي واما بالنظر الى
ارادة الاخرى منضمة فلا اذ المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معا هو كون
كل واحد منهما مرادا بارادة على حدة بالاعتبارين وهذا الاعتراض مستفاد من كلام سلطان
العلماء ح وفيه ان دخول المجاز في الارادة ح انما هو من باب دخول الخاص في العام الاصولي
كما صرح ح هو به ايضا في حواشي المعالم وقال انه هو المراد في المشترك ايضا ولا يخفى ان ارادة
كل واحد من الافراد في ضمن العام ليس بارادة ممتازة عن غيره بل المراد كل واحد منهما
بعنوان الكلي الافرادي وليس هيهنا ارادتان متضادتان فيعود المحذور من لزوم اجتماع
المتنافيين ان من الظاهر ان الاستعمال لا تعدد فيه وظاهر كلمات علماء البيان ان المجاز
يستلزم قرينة معاندة لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي فالاستعمال واحد وانما هو لاجل
الدلالة على المعنى والارادة تابعة له واحتج من قال بالجواز بعدم تنافي ارادة الحقيقة
والمجاز معا فاذا لم يكن هناك منافاة فلم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم ويظهر جوابه
مما تقدم ولعله نظر الى تعدد الارادة وقد عرفت بطلانه وزاد من قال بكونه مع ذلك
حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين فلكل واحد من الا
ستعمالين حكمه وفيه مع ما عرفت ان الاستعمال لا تعدد فيه مع انه لو صح فانما يتم على القول
بكون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط وقد عرفت بطلانه واحتج من قال بكونه مجازا بان
ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع له فيكون مجازا لان المعنى الموضوع
له هو المعنى الحقيقي وحده فاذا اريد كل واحد من المعنيين من اللفظ على سبيل الكل الافرادي
كما هو محل النزاع فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون مجازا لا انه مراد به معنى
عام يشمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز الذي لا نزاع فيه والجواب عن ذلك بعد
بطلان اصل الجواز واضح واما ما فصل بان المراد في محل النزاع من المعنى المستعمل فيه ان كان
هو المعنى الحقيقي مع قيد الوحدة فالمانع مستظهر لان المجاز معاند للحقيقة من وجهين
من جهة القرينة المانعة ومن جهة اعتبار الوحدة وان ارادوا مطلق المدلول من دون اعتبار
الانفراد اتجه الجواز لان المعنى الحقيقي ح يصير مجازا باسقاط قيد الوحدة مع القرينة اللازمة

للمجاز

للمجاز لا تعانده نفيه مع ان ذلك يستلزم عدم الفرق بين الكناية والمجاز لان المفرق
ان المجازية انما حصلت باسقاط قيد الوحدة ومع اسقاطه صحت ارادته مع المعنى المجازي
ان القرينة كما انها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي لابد ان تكون مانعة عن ارادة المعنى المجازي
ايضا والا لم يتعين المراد الا ان يقال ان القرينة مانعة عن المجازات الاخر الا ان يقوم قرينة على
ارادة المعنيين معا كما في المشترك ايضا والا فكيف يعلم ارادة المعنيين من اللفظ مع ما عرفت
من كون اوضاع الحقائق والمجازات وحدانية فالامر واضح **قانون** المشتق كاسم الفاعل
والمفعول والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدا دون ما وجد المبدا فيه في حال
فقط كما توهمه بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان قائما فقعد الآن او سيصير قائما مجازا والظاهر ان
هذا وفاقي كما ادعاه جماعة ومجاز فيما لم يتلبس بعد سواء اريد بذلك حكم على من يتلبس
بالمبدا في المستقبل بان يكون الزمان ماخوذا في مفهومه او اطلاقه عليه بعلاقة الاول
اليه والظاهر ان ذلك ايضا اتفاقي كما صرح به جماعة وقد يتوهم من اطلاق النحاة اسم الفاعل
على مثل ضارب في قولنا زيد ضارب غدا منافية دعوى الاجماع وهو باطل لما حققنا
سابقا من ان الاستعمال اعم من الحقيقة وفيما انقضى عنه المبدا اطلاق اللفظ المشتق وارادة
ما حصل له المبدا في الماضي من الازمنة بالنسبة الى زمان حصول النسبة في المشتق الى ما
قام به خلاف وقد يعبر بارادة ما حصل له المبدا وانقضى زمان النطق فيعتبر المضي بالنسبة
الى زمان النطق وما ذكرناه احسن ويظهر الثمرة في مثل قولنا كان زيد قائما فقعد على ما ذكرنا
حقيقة وعلى ما ذكره هذا القائل يكون محل الخلاف نعم اذا قلنا على ما ذكرنا ايضا ومن هذا
يظهر لك جواز اجراء هذين التعبيرين فيما لم يتلبس بعد بالمبدا ايضا فتامل وهاهنا تعبيران
اخران احدهما استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدا بعد ما كان عليه وثانيهما استعماله
فيما حصل له المبدا في الجملة اي ما خرج من العدم الى الوجود من دون اعتبار القدم والحدوث والبقاء
والزوال والظاهر ان المعنى الاخير ايضا مما وقع فيه النزاع كما سيظهر بعد ذلك واما المعنى الاول
فالظاهر عدم الخلاف في كونه مجازا والمشهور بينهم في محل الخلاف قولان المجاز مطلقا وهو مذهب
اكثر الاشاعرة والحقيقة مطلقا وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة وهاهنا اقوال اخر
والظاهر انها محدثة من الجاء كل واحد من الطرفين في مقام العجز عن رد شبهة خصمه فمفصل بما
وقع فيه بين ما كان المبدا من المصادر السيالة كالتكلم والاخبار وغيره فاشترطوا البقاء

دون غيره واخرى فرقوا بين ما لو كان المبدا حدوثيا او ثبوتيا فاشترطوا البقاء في الاول دون
الثاني واخرى فرقوا بين طرو الضد الوجودي على المحل سواء ناقض الضد الاول كالحركة
والسكون او ضاده وغيره فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني والاقوى كونه مجازا مطلقا
لنا وجوه **الاول** تبادر الغير منه وهو المتلبس بالمبدا وهو علامة المجاز **والثاني** انه
لا ريب في كونه حقيقة في حال التلبس فلو كان حقيقة فيما انقضى عنه ايضا للزم الاشتراك
والمجاز خير منه كما مر وما يقال ان المشتق مما يستعمل في المعنى الاخير من الثلاثة المتقدمة
وهو اعم من الماضي والحال واستعمال العام في الخاص حقيقة اذا لم يرد منه الخاص
من حيث الخصوصية فلا مجاز ولا اشتراك ففيه انه مناف لكلمات اكثرهم وكثير منهم ادعى
الاجماع على كونه حقيقة في الحال ولو كان حقيقة في ذلك المعنى العام ايضا للزم الاشتراك
ايضا وعاينا ادعى بطلان ذلك ان المستدلين بكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدا يستدلون
باستعمال النحاة فانهم يستعملونه في الماضي وفي الحال وفي الاستقبال ولا يريدون به
المعنى الاعم جزما **الثالث** انه اذا كان جسم ابيض ثم صار اسود فينعدم عنه ح مفهوم
الابيض جزما والا للزم اجتماع المتضادين فاطلاق لفظ الابيض حين انعدام مفهومه
اطلاق على غير ما وضع له ويرد عليه انه انما يسلم لو لم يكن مراد من لا يشترط بقاء المبدا هو المعنى
العام والا فلا منافاة ح ولا يلزم اجتماع الضدين **الرابع** انا لا نفهم من لفظ المشتق
الا الذات المبهمة والحدث والنسبة ولكن يتبادر منه حصول المبدا في زمان صدق النسبة
الحكمية ولا يذهب عليك ان هذا الزمان ليس باحد من الازمنة المعهودة بل هو اعم
من الجميع فلنا ندعي دلالته على زمان كيف وقد اجمع اهل العربية على ان الدال على الزمان
انما هو الفعل لا غير ثم انهم يقيدون حد الفعل بانه ما يقترن باحد الازمنة الثلاثة
ليخرج اسم الفاعل بما في معناه ولا منافاة بين ذلك وبين ما يقولون ان اسم الفاعل بمعنى الحال
والاستقبال يعمل عمل النصب وبمعنى الماضي لا يعمل فان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة الثلاثة
في حد الفعل انما هو بسبب الوضع ومرادهم في اسم الفاعل انما هو بالقرينة فيكون مجازا او قد يوجه
بان هذا هو مقتضى الوضع الثانوي الحاصل بسبب كثرة الاستعمال واما في الفعل فمقتضى الوضع
الاول وهو بعيد فان غاية ما يمكن ان يكون فيه الوضع الثانوي والتبادر من جهته انما هو
الحال فتامل ثم ان ذلك ايضا لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا بل المتبادر هو التلبس والحال

ان تحقق المبدا شرط في صحة الاطلاق حين النسبة كالجوامد بعينها فلا بقي للهواء المنقلب
عن الماء هو ماء حقيقة ومرادنا من هذه النسبة اعم من الخبرية الصريحية او اللازمة للنسبة
التقييدية فان قولنا رايت ماء صافيا يتضمن النسبة الخبرية ويستلزم الاخبار عن الماء با
نه لا حظ حال هذه النسبة بعد الاتصاف بالمبدا حين تحقق هذه النسبة وذلك فيما نحن فيه
في الزمان الماضي فهو حقيقة وان صادف زمان التكلم كذا وقد يكون ذلك في الحال وقد يكون
في الاستقبال كقولك سأشتري ماء صافيا وكل الحال في الجوامد كقولك ما اشتريت عبدا او
وسأشتري خمرا فانه حقيقة وان كان ما يشتري به لم يصح حين التكلم حمل الجمهة القائلين بكونه حقيقة
ان المشتق قد استعمل في الازمنة الثلثة والاصل في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال
بالاتفاق وبقي الباقي وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بينا سابقا وقد استدل بعضهم
بعد الاستدلال بذلك بان معنى المشتق منه اي خرج من القوة الى الفعل فيشمل الماضي
حقيقة وفيه مع انه ينافي الاستدلال الاول لان مفاده ارادة الخصوصية لا المعنى العام
منع ظاهر وفيه حجة من شرط بقاء المبدا فيما لم يكن المبدا من المصادر السيالة امتناعه فيها
لانها تتحقق شيئا فشيئا فهو قبل حصول اجزائه غير متحقق وبعده منعدم والحق اعتبار العرف
في ذلك ولا ريب ان العرف يحكم على من يتكلم وهو مشتغل به ولو يحرف بعده انه متكلم ولا يقبض
القليل بمقدار التنفس او ازيد بل بمقدار شرب الماء ايضا في بعض الاحيان وحجة من اشترط
البقاء في الحدوث دون الثبوت انه لو كان شرطا مطلقا للزم ان يكون اطلاق المؤمن على
النائم مجازا اذ لا تصديق في حال النوم واجيب عن ذلك بان الحاصل للنفس من التصديق حاصل
فالمخزن انه حال النوم وان لم يكن حاصلا في المدركة حجة من خص الاشتراط على
المحل ضد وجودي انه لو لم يكن كذا يلزم كون اطلاق النائم على اليقظان والحامض على الحلو
باعتبار النوم السابق والحموضة السابقة حقيقة وهو خلاف الاجماع وايضا يلزم ان يكون
اكابر الصحابة كفارا حقيقة وقد يجاب عن الثاني بان ذلك انما هو من جهة الشرع لا اللغة
المنع في الجميع لغة وعرفا ايضا وحجة من اشترط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه هو انه لو
اشترط في المحكوم عليه ايضا للزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
والسارق والسارقة فاقطعوا ونحو ذلك بالنسبة الى من لم يكن زانيا او سارقا حال الاطلاق
بل المعتبر اتصافه باحد الازمنة الثلثة ووجه هذا الاستدلال انهم يستدلون بهذه الا

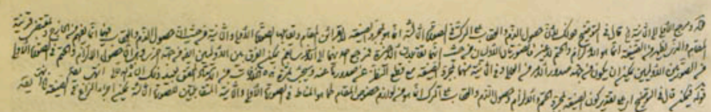
وظاهر انهم ارادة الحقيقة فيكون المشتق حقيقة في كل واحد من الازمنة اقول ويلزم
من ذلك ان ذلك القائل يقول بكون المشتق حقيقة في المستقبل ايضا وقد يوجه بان
مراده ان المحكوم عليه حقيقة فيما تلبس بالمبدا في الجملة يعني المعنى العام الشامل وما هو اعم
منه ليشمل الاستقبال وكيف كان فهو باطل اما اولا فلان هذا الكلام مبني على ان المراد بالحال
واخويه في محل النزاع هو حال النطق وما قبله وما بعده وقد عرفت خلافه واما ثانيا
فلان للمشتق كونه حقيقة في الحال مع الخصوصية مما لا خلاف فيه وان كان محكوما عليه
فلو جعلناه حقيقة في القدر المشترك ايضا للزوم الاشتراك والمجاز اولى منه وكونه محكوما
عليه قرينة للمجاز مع ان الاستدلال بها على من لم يتلبس بعد بحين الاطلاق او لم يوجد
ايضا هو من قبيل الاستدلال بالخطابات الشفاهية فان تلك الخطابات لا تثبت لا اصل
التكليف واما خصوص تكليفنا فانما يثبت بدليل خارج كالاجماع وغيره اما على تحقيقنا موضع
النزاع من عدم مدخلية الزمان اصلا وعدم اعتبار حال النطق فلا اشكال اذ المراد ان
المتلبس بالزنا والسرقة مثلا حكمه كذا سواء كان تلبسه حال النطق او قبله او بعده ولا يقتضي
ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء وان طال المدة لان اجراء الحكم ثابت بالاستصحاب وغيره
من الادلة تتميم ينبغي ان يعلم ان مبادي المشتقات مختلفة فقد يكون المبدا حالا كالقائم
والمضروب وقد يكون ملكة وقيل غيره مع كونه ملكة كونه حرفة وصنعة مثل الخياط
والنجار والبناء ونحوها وقد يكون لفظ يحتمل الحال والملكة والحرفة كالقارئ والكاتب والمعلم
والتلبس يتفاوت في كل منها فالذي يعني بالتلبس في الملكة هو وجود الملكة وحصولها
وفي الصناعة الاعراض الطويل بدون قصد الرجوع واما الاعراض مع قصد الرجوع ولو كان
يوما او يومين بل وشهرا او شهرين ايضا مع ارادة العود فغير مضر ويصدق على من اعرض
وقصد العود في العرف انه متلبس بالمبدا فيهما وان لم يتحقق الشغل الوجودي لاصلاح
الفعل ايضا واما في الاحوال فالتلبس فيها ايضا يختلف في العرف فاما في المصادر السيالة
فيكفي الاشتغال بجزء من اجزائه واما في غيرها كالسواد والبياض وغيرهما من الصفات القارة
والباطنة فالمعتبر بقاء نفس الصفات وقد اختلط على بعض المتاخرين واشتبه عليه الامر حتى
ذهب الى التفصيل فقال ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة ان كان اتصاف الذات
بالمبدا اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدا مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا

من المبدا

عن المبدأ او رغبا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او به سواء طرء الضد الوجودي او لا
لانهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من دون نصب القرينة كالكاتب والخياط والقاري
والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوه والقول بان
الالفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة للملكات هذه الالفاظ مما يابى عنه الطبع السليم
فاكثر الامثلة وغيرها موافق لمعنى مباديها على ما في كتب اللغة انتهى وبعد ما حققنا لك لا يخفى
عليك ما فيه اذ التحقيق ذلك فنقول ان ما جعلوه ثمرة النزاع من مثل كراهة الجلوس تحت الشجرة
المثمرة ينبغي ان يبطل في موضع الثمرة منها فان المثمرة يجوز ان يكون المبدأ فيها هو الملكة فان
للشجرة ايضا تصور نظير ما يتصور للانسان وعلى هذا فلا ينفع عدم وجود الثمرة بالكلية
بالمبدأ الا ان يحصل للشجرة حال لا يحصل معها الثمرة اصلا بالتجربة ونحوها شبيه النيابات
للانسان ويجوز ان يكون هو الحال والحال ايضا يحتمل معنيين احدهما صيرورته ذا ثمرة مثل
اخضرار الشجر والثاني المعنى المعهود الحالي فعليك بالتامل والتفرقة في كل موضع يرد عليك

الباب الاول في الاوامر والنواهي وفيه مقصدان **الاول** في الاوامر **قانون**

الامر على ما ذكره اكثر الاصوليين هو طلب فعل بالقول استعلاء والاولى اعتبار العلو مع ذلك
كما اختاره جماعة وسنشير اليه فالحق المجيء والمراد بالعالي من كان له تفوق يوجب اطاعته عقلا
او شرعا وقيل هو الطلب من العالي وما قيل باشتراكه مع ذلك بين الفعل والشأن وغيره
بعيد لعدم تبادرها والمجاز خير من الاشتراك والاستعمال اعم من الحقيقة ويظهر ثمرة من يقول
بان الامر اعني المركب من ا م ر حقيقة في الوجوب هو من يقول بالقول الاول ولا بد ان يقول
به ليناسب تعريفه الاصطلاحي معناه العرفي اذ الاستعلاء ظاهر في الالزام اذ لا معنى لاظهار
العلو في المندوب ادعاء كما لا يخفى وهو الاظهر عندي للتبادر وللآيات والاخبار مثل
فليحذر الذين يخالفون عن امره وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولولا ان اشق على امتي
لامرتهم بالسواك وقوله ع لبريرة بعد قولها اتأمرني يا رسول الله حيث طلب منها ان ترجع
الى زوجها لا بل انا شافع فكلما ثبت كونه امرا يصدق عليه هذا المفهوم يستفاد منه
الوجوب لان كون المشتقات من هذا المبدأ حقيقة في الوجوب وكون المبدأ اعم منه كما ترى
فالوجوب ماخوذ في مفهوم الامر فالتعريف الاول مناسب لمعناه العرفي المتبادر منه ومن يقول
بعدم افادته الوجوب ولا ياخذ الوجوب في مفهوم الامر فهو اما من يقول بان الامر هو الطلب



من العالي لا من حيث انه مستعل وقد عرفت بطلانه او يأخذ الاستعلاء في مفهوم الندب ايضا
فيجعله اعم من الندب وستعرف بطلانه واحتج من قال بعدم افادة لفظ الامر الوجوب بتقسيم
الى الواجب والمندوب وهو لا يستلزم كونه حقيقة فيهما اذ لو اريد ان الامر الحقيقي ينقسم فهو غير مسلم
وان اريد الاعم فلا ينفع مع انه ينقسم الى ما ليس حقيقة فيه اتفاقا كالتعجيز والتهديد ونحوهما
وكذا الكلام في قولهم ان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به فان الطاعة اما فعل المامور
الحقيقي او فعل المندوب لا فعل المامور به الحقيقي فقط وان اريد الاعم من المامور به الحقيقي
فلا يجديهم نفعا ولما كان العالي قد يطلب الشيء ولكن لا على سبيل الاستعلاء كالمندوب
ارشاد وهداية ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء فلا بد ان يميز بين اقسام طلبه بالتمييز بين
الالفاظ التي يطلب بها حتى يعلم انها امر او انها ندب وارشاد وقد ظهر لك ان الطلب اذا
كان بما يشتق من اصل الامر كقوله امرتك بكذا وانت مامور بكذا ونحو ذلك يفيد الوجوب
وهو امر حقيقة واما اذا كان الطلب من العالي بغير ما يشتق من لفظ الامر كالصيغ الموضوعة
للطلب مثل افعل واخواته ورويد واخواته فهو الذي جعله الاصوليون اصلا على حدة
ومحل نزاع برأسه فنزاعهم في دلالة هذه الالفاظ على الوجوب يتصور على صور احديها
ان العالي اذا طلب بهذا اللفظ هل يفهم منه الالزام والحتم الذي يستلزم مخالفته الذم
والعقاب اللذين هما لازم مخالفة السافل للعالي حين الالزام حتى يثبت خلافه فيكون حقيقة
في ذلك او مطلق الرجحان او غير ذلك وثانيها ان هذه الالفاظ مع قطع النظر عن القائل
والقرينة هل تفيد الالزام والحتم ام لا مثلا ان يسمع لفظ افعل من قائل من وراء الجدار ولم
يعرف حال المتكلم والمخاطب فهل يفهم منه الالزام ثم معرفة الذم واللوم على الترك
وعدمهما بعد معرفة حالهما ام لا وثالثها الصورة بحالها لكنها هل يفهم منها الالزام من العالي
المستحق تاركه اللوم والعقاب ولا وبعبارة اخرى يفهم منها ان القائل بها مستعل اوجب الفعل
على المخاطب ام لا ومرجع الاولى والثانية اذ الذي ظهر من الصيغة هو مجرد الحتم والالزام
وحصول الذم والعقاب على الترك انما هو من لوازم خصوص المقام وعلى هذا يمكن اجراء
النزاع في الصيغة اذا صدرت من السافل والمساوي ايضا فان طلبهما ايضا قد يكون على
سبيل الحتم واللزوم وقد يكون غير ذلك من المعاني وعلى هذا ما استدل به بعض القائلين
بكونها حقيقة في الندب من ان الفرق بين الامر والسؤال ليس الا في رتبة الطالب

فالوجوب شيء زائد والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر فجوابه التحقيقي بعد منع اختصاص
الفرق بذلك لما عرفت ثم تسليمه هو ان النزاع انما هو في الصيغة والقائل بكونها للوجوب
يقول به في السؤال ايضا يعني به الحتم والالزام غاية الامر ان حصول الذم والعقاب ثمة يحصل
بالترك بخصوص المقام دون ما نحن فيه والحاصل ان صيغة افعل مع قطع النظر عن القرآن
تفيد الوجوب اللغوي وبضميمة المقام تتم الوجوب الاصطلاحي وهذا هو مراد القائل بكونها
حقيقة في الوجوب نعم يمكن الفرق بين الصورتين الاولين بامكان المناقشة في الصورة الاولى
بان الدلالة على الالزام لغة في السؤال ايضا ولا يظهر من ذلك حال الصيغة اذا اصدرت عن
السائل انها حقيقة فيه او مجاز فاستدلالهم في دلالة الصيغة على الوجوب بذم العقلاء
على الترك اذا قال السيد لعبده افعل ولم يفعل كما سيجي ليس على ما ينبغي الا ان يجعل
النزاع في خصوص الصيغة اذا صدرت عن العالي وهو لا يلائم الجواب المذكور وعن دليل
القائل بالندب ايضا واما على الصورة الثالثة فلا يرد السؤال المتقدم اصلا ولا يمشي
الجواب المتقدم قطعا كما لا يخفى والفرق بين الصورتين هو ان حصول الذم والعقاب خارج
عن مدلول اللفظ في الصورة الاولى وداخل فيه في الصورة الاخرى فلا بد ان يكون افعل
مثلا حقيقة في كل من الامر والالتماس اذا اريد كل منهم اللزوم والحتم على الصورة الاولى
وحقيقة في الامر فقط على الصورة الاخيرة فيكون استعماله في الالتماس والسؤال مجازا
والذي يترجح في النظر القاصر هو الصورة الاخيرة وان لم يكن لها عين ولا اثر في محل النزاع
في كلام كثير منهم واعلم ان ما ذكرنا من الصور الثلث يجري في لفظ ا م ر والكلام فيه الكلام
في الصيغة بعينه ويظهر الثمرة في كون هذا اللفظ من الملتمس والسائل مجازا او حقيقة
ايضا وعليك بالتامل فيما ذكرناه والتحفظ به فان كلام القوم ههنا مشوش فربما وقع
الاشتباه بين المادة والصيغة وربما حصل الخلط وعدم التمييز بين الصور المتقدمة
والله الهادي **قانون** اختلف الاصوليون في صيغة افعل وما في معناه على اقوال المشهور
بين الاصوليين انه حقيقة في الوجوب لغة وذهب جماعة الى انها حقيقة في الندب وقيل
بالاشتراك بينهما معنى وعلم الهدى ره بالاشتراك بينهما لفظا لغة وبكونها حقيقة في
الوجوب في عرف الشارع وتوقف بعضهم في الوجوب والندب وقيل بالاشتراك بينهما
والاباحة لفظا وقيل معنى وفيها مذاهب اخر ضعيفة والاقرب **الاول** لنا التبادر

عرفا وثبت في اللغة والشرع بضميمة اصالة عدم النقل لابي انا لا نفهم من الصيغة عند طلب
الفعل ولا يخطر ببالنا الترك فضلا عن المنع عنه فان معنى الوجوب وعدمه امر بسيط اجمالي
وهو الطلب الحتمي الخاص ولكنه ينحل عند العقل باجزاء كسائر الماهيات المركبة كالانسان
والفرس وغيرهما فهذا الطلب البسيط الاجمالي الخاص اذا تحلل عند العقل ينحل الى طلب الفعل
مع المنع من الترك فانظر الى العرف ترى ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا
وذمه العقلاء للترك وان لم يكن هناك قرينة تدل على الوجوب وما يتوهم من ان سياقة ذلك لاستعمال
الشارع اياها متعلقا بامور كثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب مثل قوله اغتسل للجمعة
وللزيارة وللجنابة ولمس الميت ونحو ذلك مدفوع بانه لا يتصور في ذلك قبح الا لزوم تاخير
البيان عن وقت الخطاب سيما فيما له ظاهر وفيه تجوز وكون ذلك في كل المواضع موضع الحاجة
سيما موضع معرفة الوجه واعتقاد ان هذا واجب وذلك مندوب ايضا غير ظاهر والحاصل ان
الدليل تام على تعيين الحقيقة ولا مانع من استعماله في المعنى المجازي وهو عموم المجاز
بقرينة من خارج ولا يجب وجود القرينة في اللفظ ويحمل استعمال الصيغة في المندوبات
فقط بدون قرينة في اللفظ وقد استدل ايضا بايات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخا
لفون عن امره ان تصيبهم اه هدد سبحانه مخالف الامر وحذره من العذاب وهو يفيد
الوجوب وما ذكرنا هو مدلول السياق لا صيغة ليحذر ليستلزم العدد والمصدر المضاف يفيد
العموم حيث لا عهد فلا يرد ان الامر لا عموم فيه والعموم الافرادي لا المجموعي ليرد النقض
بمجموع المندوبات لكونه معصية وكل واحد منها على البدلية لا السالبة الكلية يعني
لا يابون بشيء من اوامره ليرتفع بالموجبة الجزئية فيلزم عدم العقاب على بعضها والاولى
ان يقال المراد بالامر الطبيعة الكلية وهو مستلزم للعموم لوجودها في ضمن كل فرد وكيف
كان فهذه الاية تدل على وجوب امر الشرع لا الوجوب لغة وايضا لا تدل على دلالة
الصيغة على الوجوب بل الامر وما قيل من ان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة فالتهديد
على مخالفة ما صدق عليه الامر من الصيغ ففيه ما لا يخفى ان الامر انما يطلق على الصيغة
اذا كان الطلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب واما اذا اريد منها مجرد الندب
او الارشاد او الاذن او غير ذلك فلا يصدق عليه انه امر والحاصل ان قولهم في تعريف
الامر مطابقا لمعناه العرفي طلب بالقول على سبيل الاستعلاء او طلب بالقول من

العالی یعتبرون فی ذلک حقیقة العلو سیما فی التعریف الاول وهو مستلزم للوجوب عرفا ولا ریب
ان صیغة افعل الصادرة من العالی لیس یعتبر فیها الاستعلاء فی جمیع موارد استعمالها فکیف
یقال باستلزام دلالة الامر علی الوجوب دلالة الصیغة المطلقة علیه حتی یجری فی المواضع الخالیة
عن القرینة التی هی محط نظر الاصولی ولو تم ما علی هذا فلا معنی للنزاع فی دلالة صیغة افعل علی
الوجوب ویکفی فی ثبوت ذلک اثبات دلالة لفظ الامر علیه وهو کما تری خلاف ما اتفقت علیه
کلمة الاصولیین والتحقیق ان لفظ الامر حقیقة فی الطلب الاستعلائی علی سبیل الوجوب وهو المتبادر
منه عرفا وصیغة افعل کثیرا ما تستعمل فی غیر هذا المعنی فکون الامر حقیقة فی الوجوب لا یستلزم
کون افعل حقیقة فیه ولذلک افردوا البحث فی کل منهما فما اخترناه من کون الصیغة للوجوب انما
هو للتبادر فی الصیغة لا من اجل کونها مصداقا للامر وان کنا نقول بکون الامر ایضا حقیقة فی الوجوب
لما دللنا علیه سابقا ومما ینادی بذلک قوله لولا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک
فان طلبه للسواک بصیغة افعل فی غایة الکثرة واما ما یقال انه لابد من تضمین الاعراض ونحوه
لیکون متعلقا لکلمة المجاوزة فهذا لا یدل الا علی التهدید علی المخالفة علی سبیل الاعراض و
التولی وهو یتم اذا کان الامر للندب ایضا ففیه ان ذلک لیس الا من جهة صحة الترکیب النحوی ولا
یشترط فی ذلک اعتبار التولی کما لا یخفی ومنها قوله تعالی ما منعک الا تسجد اذ امرتک
فان الاستفهام انکاری لاستحالته علی الله وهو یفید التهدید والتهدید لا یجوز الا علی ترک
الواجب وهذه الایة ایضا لا تدل الا علی دلالة الامر علی الوجوب بل خصوص امر الشارع الا
ان یقال ان المراد بر قوله تعالی اسجدوا قبل هذا ولکن المتبادر من التعلیل هو کون العلة مخالفة
الامر من حیث انه امر لا امر من حیث هو امره تعالی فتامل وما یتوهم من ان التهدید لعله من جهة
اکتناف الصیغة بقرینة حالیة تدل علی الوجوب لا من جهة دلالة نفس الصیغة یدفعه اصالة
عدمها لا یقال ان هذا انما یتم لو ثبت اتحاد عرفنا مع عرف الملائکة لانه حکایة احوال اهل لسان
الاخرین انما یصح من الحکیم اذا تکلم بما یفید المطلب من لسان الاخرین ویستعمل حقیقتهم فی حقیقتهم
ومجازهم فی مجازهم وهو ظ وما یقال ایضا ان الاستفهام تقریری لاتمام الحجة فالغرض اقرار ابلیس
باستکباره وان المخالفة انما کانت من جهة الاستکبار حیث قال انا خیر منه وهذا یتم اذا
کان الامر للندب ایضا ففیه ان الاستکبار من ابلیس لعنه الله لیس علی الله بل علی ادم فیبقی
بالنسبة الی الله تعالی محض المخالفة الفعیعة الغیر المقصودة بالذات المتولدة من

المخالفة الحاصلة من الحمية والعصبية وهذه شيء ربما يبعد من تبعها نفسه في عداد المقصودين
فافهم ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه على مخالفة الامر واحتمال
كون الذم على ترك الامر شاقة وتكذيبا خلاف الظاهر وقوله تعالى بعد ذلك ويل يومئذ
للمكذبين لا يدل على ذلك لجواز ذمهم على الجهتين ان كانوا هم المكذبين واختصاص الذم بهم
والويل للمكذبين ان كانوا غيرهم واحتمال ثبوت القرينة على الوجوب ينفيه الاصل واحتج
من قال بكونها حقيقة في الندب بما مر في القانون السابق وبقوله اذا امرتكم بشيء فاتوا
منه ما استطعتم فان الرد الى مشيتنا يفيد الندب وفيه ان الاستطاعة غير المشية بل الحكم
ذلك يفيد الوجوب مع ان بيان المعنى لا يشعر بعدم كونها حقيقة في الندب والا لما احتاج
الى البيان ولو سلم جميع ذلك فانما يدل على ان امر الشارع كذلك لا ان الامر في اللغة كذلك
في عدم دلالته على حكم الصيغة نظر بل يرجحه القول بكونها حقيقة في الطلب مطلقا الى
ما مر في اوائل القانون مع جوابه ان الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز لو قيل
بوضعها لكل منهما على حدة او لاحدهما فقط وجواز المصير الى المجاز في الندب لدلالة الدليل
الذي قدمناه وانه خير من الاشتراك بينه وبين الوجوب ومع ان المجاز لازم على ما ذكروا
ايضا اذا استعمل في كل من المعنيين بقيد الخصوصية مع ان لزوم المجاز اكثر لان المجاز على
المختار مختص بالندب لا ان يتحقق بالتساوي من جهة الاستعمال في عموم المجاز على المختار ايضا وهو
مجاز شائع لا اشذ ذلك كما توهمه صاحب المعالم حجة الاشتراك اللفظي بينهما اطلاق الاستعمال
فيهما والاصل فيه الحقيقة وقد عرفت ان الاستعمال اعم منها وتمسك القائلين بكونها حقيقة
في الوجوب فقط وحجة الدلالة على الوجوب شرعا احتجاج بعض الصحابة على بعض في المسائل
بالاوامر المطلقة من غير نكير واجماع الامامية على ذلك والاول مدفوع بان الظاهر انهم احتجوا
من جهة دلالته لغة والاصل عدم نقل ووضع جديد والاجماع لو سلم فلا ينفي كونها حقيقة
فيه في اللغة ايضا وقد يستدل على ذلك ببعض الايات والاخبار مثل قوله تعالى ومن
يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان امتثال الامر طاعة وترك الطاعة عصيان
وفيه منع كلية الكبرى مع انه لو تم ذلك لتم في الدلالة عليه لغة ايضا ولا اختصاص
لذلك بالشرع اذ الواجب ليس الا ما يعد تاركه عاصيا ومثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم مضافا الى الايات الدالة على مذمة من لم يطعهم مثل من يطع

الرسول فقد اطاع الله ورسوله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا ومثل الاخبار الدالة

على وجوب طاعة الائمة وان اطاعتهم مفترضة وهي كثيرة وفيه ان الطاعة هو الانقياد

والاذعان بما يحكم ان واجبا فواجب وان ندبا فندب والحاصل انا لا نسلم دلالة هذه الا

والاخبار الا على عدم جواز المخالفة وهو لا يستلزم ايجاب جميع ما طلبوا بصيغة افعل وما

في معناها مع ان الظاهر ان المراد من الاخبار انهم احق بالاتباع من الجبت والطاغوت واشباههما

كما قيل والاتباع اعم من المدعى كما لا يخفى حجة التوقف عدم ثبوت كونها حقيقة في شيء لان

الطريق منحصر في النقل والاحاد منه لا يفيد العلم والمتواتر منه مفقود لان العادة تقضي

بالاطلاع لمن يبحث ويجتهد وليس فليس والجواب منع اشتراط العلم اولا بل يكفي الظن ومنع الا

نحصار ثانيا لثبوته بما ذكرنا من الادلة ويظهر حجة الباقين بملاحظة ما ذكرنا وكذا جوابهما

تنبيه قال في المعالم يستفاد من تتبع تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ان استعمال صيغة

الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ

لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد وروده

بعضهم ونبه بعض من تأخر عنه كصاحب الذخيرة ويرد عليه ان هذا انما يصح اذا ثبت

استعمالهم في الندب بلا قرينة حالية او لفظية ونفهم ارادة الندب من دليل اخر ولم يثبت

وايضا قد عرفت ان المجاز الراجح رجحانه انما هو مع قطع النظر عن الوضع واما معه فمساواتها

مع الحقيقة ممنوع الا اذا غلب في المجاز بحيث يصير وضعا جديدا فيصير حقيقة في المعنى الثاني

ولا قائل به باثبات يغني عنه فيه مع انه لم يدعه ايضا والحاصل ان مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي

لا يوجب الخروج عن الحقيقة وان كان الاستعمال في غاية الكثرة بل واكثر من استعماله في

الحقيقة بكثير الا ترى ان الالفاظ التي ادعوا صيرورتها حقائق شرعية في المعاني الشرعية

استعمالها في المعاني الشرعية اكثر من اللغوية ومع ذلك يحملها المنكرون عند التجرد عن القرينة

على المعاني اللغوية وهو منهم وكذا العام مع انه بلغ في التخصيص الى ان قيل ما من عام الا وقد خص منه

وايضا تلك الكثرة انما حصلت بملاحظة مجموع روايات مجموع الرواة عن مجموع الائمة والذي

يظهر على سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة الى كل واحد واحد منهم **قانون** اذا وقع الامر

عقيب الحظر او في مقام ظنه او توهمه فاختلف القائلون بدلالته على الوجوب في كونه حقيقة

في الوجوب ومجازا في الندب والاباحة او التوقف وتابعيتها لما قبل الحظر اذا علق الامر بزوال

علة عروض النهي فالاقوى كونه للاباحة بمعنى الرخصة في الفعل ويلزمه مرتبنا رفع المنع السابق
للتبادر بمعنى ارجحيته في النظر من الوجوب فما تقدم من تقديم الحقيقة على المجاز اتفاقا
انما هو اذا دار الامر بين المعنى الحقيقي والمجازي اذا اخلا المقام عن قرينة مرجحة لاحدهما واما
مع القرينة الموجبة للجزم بارادة المجاز فتقديم المجاز اتفاقي وكذا مع افادتها الظن به مع كون
اصل الحقيقة في النظر ايضا فالمقصود ان ملاحظة المقام والالتفات الى هذه القرينة
اعني وقوع الصيغة عقيب الحظر يوجب تقديم ارادة المعنى المجازي وهو الاباحة على الحقيقي
فيتحد ترجيح المعنى الحقيقي او المجازي مع القرينة على حصول الترجيح والظهور ولما كان في
الشهرة ليست من قبيل القرائن الاولى كانت منضبطة افردوا الكلام فيها في باب تعارض الاحوال
والا فالدوران والتعارض حاصل في جميع القرائن لكنها غير منضبطة فالترجيح بينها يتفاوت
بالنسبة الى تفاوت الناظرين وبالنسبة الى المقامات فاضبط ذلك ويدل على ذلك ايضا
تتبع موارد الاستعمال فانك لو تتبعتها وتاملتها بعين الانصاف تجد ما ذكرنا ولو بقي لك
شك في موضع فالحقه بالغالب لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهذه قاعدة نفيسة
مبرهن عليها بالعقل والعرف والشرع قد حرم عن فوائدها من لم يصل الى حقيقتها وقد اشرنا
اليه سابقا ثم ان بعضهم لاحظ مثل قول المولى لعبده اخرج من الحبس الى المكتب ومثل قوله
تعالى واذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي
محله وامر الحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد رفع المانع مفقود لان الاباحة لا ينافي
الوجوب وفيه انا نقول ان المراد من الامر ههنا مجرد رفع الحظر لما ذكرنا فلا دلالة فيها
على ازيد من ذلك واما عدم منافاته لثبوت الوجوب فهو مسلم لكن الوجوب ليس من جهة هذا
الامر موجود واكثرهم قد قرروا هذا الدليل على نهج آخر اضعف وهو ان المقتضي موجود
صيغة الامر لما تقدم من الادلة والمانع لا يصلح للمانعية وهو ما ذكره الخصم من ان الوجوب
بعد الحظر لا يجوز الانتقال منه اليه لكن الاباحة ايضا مثله **اقول** بل المانع موجود
المقام كما بينا ودلالة الادلة على دلالة مطلق الصيغة على الوجوب لا ينافي عدم دلالتها عليه
في خصوص موضع باعتبار القرينة كما في سائر المجازات واما المثال المذكور والايات المذكورة
فالجواب عنها ان محل النزاع هو ما اذا حظر عن شيء تحريما او تنزيها ثم امر به مجردا عن اكتناف
بشيء آخر يخرجه عن حقيقته الجنسية او النوعية والمراد من قولنا ان ما ورد الامر بعد

ليس

ليس واجبا بل انما هو مرخص فيه ان الوجوب لا يراد من هذا الامر من حيث هو هذا الامر كي
يمنع من ثبوت الوجوب من موضع اخر فح نقول مثل قول المولى للعبد بعد نهيه عن الخروج
عن المحبس اخرج الى المكتب خارج عن موضع النزاع فان الامر ليس بعين ما نهي عنه بل الخطو
متوجه ذاهبا الى المكتب ولا ينفر هذا ابدا لا لدلالة الامر على الوجوب واما قوله تعالى فاقتلوا
المشركين فمقول رفع الحظر لا غير والوجوب انما هو لثبوته قبل الحظر وعدم حصول النسخ فيرجع
الى الحكم السابق وهذا ليس من دلالة اقتلوا على الوجوب في شيء فكل ترخيص الحائض
والنفساء ووجوب الحلو بعد النهي عنه ايضا ثابت بدليل خارجي لانه ايضا من النسك و
بالتامل فيما ذكرنا تقدر على استخراج ادلة القائل بالتابعية لما قبله والتوقف والجواب
عنها واما القائل بالندب فلعله نظر الى ان الندب قرب المجازات للوجوب فاذا انتفى
الدلالة عليه ببعض ما ذكر فيحمل عليه وانت بعد ملاحظة ما ذكرنا تقدر على ابطال ذلك
ايضا واما توهم اختصاص كونها حقيقة في الاباحة في عرف الشارع فهو ضعيف لعدم
الفرق بينه وبين العرف العام **قانون** المشهور ان صيغة افعل لا تدل الا على طلب الماهية
وقيل تدل على التكرار مدة العمر ان امكن عقلا وشرعا ويكون تركها اثما وقيل على المرة
ويظهر من بعضهم ان مراد القائلين بالمرة هو الدلالة على الماهية المقيدة بالوحدة
لا بشرط التكرار ولا عدمه فالزائد على المرة لا يكون امتثالا ولا مخالفة ومن بعضهم
دلالتها على عدم التكرار فيكون الزيادة اثما والقائلون بالماهية ايضا بين مصرح
بحصول الامتثال الواقع ثانيا وثالثا وهكذا فلا اثم على ترك الزيادة على المرة ويحصل
الثواب بفعل الزائد وبين قائل بان الامتثال انما يحصل بالمرة ولا معنى للامتثال
عقيب الامتثال وح فيمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الاول في المرة فلم يكن عقاب كما
لم يكن ثواب فينتفي ثمرة النزاع بينهما ايضا وما ذكرنا من الاحتمالين ينشاء من القول
بكون ما لم يرد عليه من الشارع دليل تشريعا حراما كما هو المشهور المحقق وعدمه والحق هو
الاول وعلى هذا فلا يظهر بين القولين في المرة ايضا ثمرة والاقرب عندي انها لا تدل الا
على طلب الماهية وان الامتثال انما يحصل بالمرة الاولى لان الامر يقتضي الاجزاء والاتيان
به ثانيا وثالثا تشريع محرم لكون احكام الشارع توقيفية موقوفة على التوظيف
لنا ان الاوامر وسائر المشتقات ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة

قال الطبيعة لابشرط شيء اتفاقا كما صرح به السكاكي وما قيل من ان اسم الجنس موضوع للماهية
مع قيد الوحدة المطلقة فانما يسلم اذا كان مع التنوين والوحدة والتكرار ومثلهما من
صفات الطبيعة قيود خارجة عنها فلا دلالة للفظ الدال على الطبيعة الكلية على
شيء من قيودها لان العام لا يدل على الخاص والهيئة العارضة لهذه المادة لا تفيد
ازيد من طلبها بحكم العرف والتبادر وبعنوان الايجاب والالزام كما مر والاصل عدم
ارادة شيء اخر معها فما قيل من ان المادة ان لم تدل على القيد فالهيئة تدل عليه
فمع ظلمه ومقابلته القائلين بالتكرار في الامر بالنهي بجامع الطلب باطل لا نزاع
في اللغة ومع الفارق لان نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق الا
كما يجيء بخلاف ايجادها والترك تام مع كل فعل بخلاف تكرار المامور به وقولهم با
لو لم يكن الدلالة على التكرار لما تكرر الصوم والصلوة مع انه معارض بالحج مدفوع
بانه من دليل خارج كما تو خبر كيفية تكرار المقررة واحتجاجهم بان الامر يستلزم النهي
عن الضد والنهي يفيد دوام الترك ويلزمه دوام فعل المامور به فيه منع الاستلزام
اولا ان اريد الخاص كما يجيء ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانيا الا في ضدين
لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم استحالة ارتفاع الضدين مطلقا فلا يتم الاطلاق و
دلالة النهي على التكرار مطلقا ثالثا كما يجيء ومنع دلالة خصوص النهي الذي في ضمن الا
على الدوام دائما بل انما هو تابع للامر ان دائما فدائما وان في وقت ففي وقت وان اريد
من الضد العام اعني الترك فيسقط المنعان الاولان ويجيء عليه الباقي واحتجاج القا
بالمرة بامتثال العبد عرفا لو امره السيد بدخول الدار فدخل مرة مردود بان ذلك لعله
من جهة الاتيان بالطبيعة كما ذكرنا لا لان الامر ظاهر في المرة واعلم ان ما ذكرنا من حصول
الثمرة وعدمها فيما بين القول بالمرة والماهية انما هو في الاتيان بالافراد متعاقبة
واما لو اوجد افرادا متعددة في ان واحد مثل ان يقول المامور بالعتق لعبيده المتعدد
انتم احرار لوجه الله فعلى القول بالماهية يحصل الامتثال بالجميع واما على القول
بالمرة فاما على القول الثاني منها فيبنى ذلك على جواز اجتماع الامر والنهي مع اختلاف الجهة
فان قلنا بجوازه كما هو الاصح فيستخرج المطلوب بالقرعة لو احتيج الى التعيين ويكون غيره معصية
فان الظاهر ان المراد بالمرة هو الفرد الواحد لا مجرد كونه في الزمان الواحد وان لم نقل

بجوازه فلا يحصل الامتثال اصلا واما على القول الاول فلا اثم ويتخرج المكلف بالقرعة
ايضا هذا وقد ذكرنا ان الاقوى بالنظر الى هذا القول ايضا حصول الاثم بقي الكلام
في قول من يصرح بحصول الامتثال بالاتيان ثانيا وثالثا وهكذا مع قوله بالماهية كصاحب
المعالم والتحقيق انه ان اراد حصول الامتثال في الجملة اي ولو في ضمن المرة الاولى فحسن
والا فنقول انه لا معنى للامتثال عقيب الامتثال فان الامتثال قد حصل بالاولى جزما وما
يتوهم انه يكون من باب الواجب المخير بين الواحد والاثنين والازيد ففيه انه ان اريد التخيير
المستفاد من العقل في الواجبات العينية فان الكلي المكلف به عينا لا يمكن الاتيان به الا
باتيان الافراد فيكون الافراد من باب مقدمة الواجب والعقل يحكم بجواز الاتيان باي فرد
يتحقق في ضمنه الكلي فلا ريب انه مع ذلك يوجب الاتيان بالمرة الاولى سقوط الواجب عن
ذمة المكلف فلا يبقى بعد واجب حتى يمكن الاتيان بمقدمته فضلا عن الوجوب وان اريد
التخيير المستفاد من النقل المدلول عليه بهذا الامر ففيه منع ذلك مع انه لا معنى للتخيير بين فعل
الواجب وتركه وليس هذا من باب التخيير بين القصر والاتمام في الاماكن الاربعة فانهما حقيقتان
مختلفتان ولو بالقصد والنية وجعل الشارع بخلاف ما نحن فيه بل ليس من قبيل التسبيحة
والثلاث في الركوع والسجود والركعة فاذا عرفت ذلك فيرد على هذا القائل ايضا انه ان كان
يقول باتصاف المرة الثانية والثالثة وهكذا بالوجوب فهو قول بالتكرار وان كان
يقول بالندب فمع انه قول جديد مستلزم لاستعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي
على القول بكون الصيغة حقيقة في الوجوب وانت بعد التأمل فيما ذكرناه من التحقيق تعرف
انه لا يتم ما نقلناه انفا من القول بحصول الامتثال في الجميع على القول بالماهية في
صورة الاتيان بالافراد مجتمعة ايضا وكذلك تتمة ما نقلناه من البناء على اجتماع الامر والنهي
على القول الثاني في المرة وغيره فتأمل حتى يظهر لك حقيقة الامر **تذنيب** الامر المعلق
على شرط او صفة يتكرر بتكرر الشرط والصفة عند القائلين بدلالته على التكرار قولا
واحدا لوجود المقتضي وعدم المانع غاية الامر تقليل التكرار بالنسبة الى الامر المطلق
واما غيرهم فذهبوا الى اقوال ثالثها التكرار لا لدلالته عليه مع فهم العلية يعني كون الشرط او الوصف
علة فيكون من قبيل المنصوص العلة والسيد المرتضى هنا ايضا من المانعين مطلقا لعدم حجية
العلة المنصوصة مطلقا وسيجيء ان شاء الله تعالى ان الحق حجيتها فالاقرب ان التفصيل

المقام ان كلما دل على العموم من ادوات الشرط مثل كلما ومهما ونحوهما فلا ينبغي التامل في تكرر
الامر بتكرر الشرط واما ما لم يدل على العموم مثل ان واذا فلا يفيد التكرار اصلا الا انه يمكن
حملها على العموم لوقوعها في كلام الحكيم وكون الشرط لغوا لولاه واما الصفة فهي ايضا
لما لم يدل على العلية على ما هو التحقيق كما سيجيء ان شاء الله تعالى بل فيها اشعار بالعلية
والمعتبر هو العلة الثابتة كما صرحوا به فلا اعتبار بها ايضا واما اذا فهم العلية الثابتة
بمعونة الخارج فيفيد العموم والتكرار بتكرر العلة سواء كان في الشرط او الصفة مثل
والزاني فاجلدوا وان زنى فاجلده ونحوهما واحتج القائلون بالتكرار مطلقا بالاستقراء فان
قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا وان لم تجدوا ماء
فتيمموا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا الى غير ذلك من
الايات والاخبار يتكرر الامر فيها بتكرر الشرط فكذا فيما يحصل الشك فيه الحاقا بالغالب و
ان حمله على التكرار فيما ذكر انما هو لاجل فهم العلية وهو مسلم عندنا واحتج النافي بمثل
ان دخلت السوق فاشتر اللحم واعط هذا درهما ان دخل الدار فلا يفهم منه التكرار وفيه
ان ذلك لعدم فهم العلية وذلك لا يستلزم الاطراد وقيل ان ذلك للقرينة فان من قال
لعبده اذا شبعت فاحمد الله فهم منه التكرار وهو مقلوب عليه بل ذلك ايضا لفهم العلية

قانون لا دلالة لصيغة الامر على وجوب الفور كما ذهب اليه جماعة وليست بمخيرة بينه
وبين جواز التراخي كما ذهب اليه السيد بل هي لطلب الماهية وايهما حصل حصل الامتثال كما
ذهب اليه جماعة من المحققين واما على القول بتعين التراخي فلم نقف على مصرح به لنا
ما مر في القانون السابق واستدلال القائلين بالفور بمذمة العبد اذا اخر في السقي
عند قول مولاه اسقني مدفوع بانه للقرينة ولا نزاع فيه مثل استدلالهم بذم ابليس على
ترك السجود بقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك مع امكان ان يعتذر بعدم دلالة
الامر على الفور لان الفاء في قوله تعالى فقعوا يفيد التوقيت فلم يثبت دلالتها على الفور
وان الذم لعله لاجل الاستكبار والاباء كما ينبئ فيه قوله خلقتني من نار وخلقته من طين
لانه كاشف عن الاعراض اولا واما استدلالهم بانه لو جاز التاخير فاما الى وقت معين
واما لا الزم ان يجوز الى اخر وقت الامكان وهو مجهول وتكليف المكلف بعدم التاخير عن وقت
لا يعلمه تكليف بالمحال ولا دلالة في الصيغة على وقت معين فيجاب عنه مرة بانا نجوز

التاخير الى حصول ظن الموت وهو ممكن الحصول غالبا كاكثر الواجبات الممتدة بامتداد العمر

وبرد بالنقض بصورة التصريح بجواز التاخير واخرى بان جواز التاخير لا يستلزم وجوبه

فالامتثال ممكن واورد عليه ان هذا وان كان يرفع تكليف المحال الا انه التزام بوجوب

الفور فالعمل لتحصيل براءة الذمة وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغة اذ جواز

التاخير مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فيختص الامتثال بالمبادرة فيجب الفور ورد

بان جواز التاخير ليس مشروطا بمعرفة المكلف باخر ازمنة الامكان بل انما يتوقف على

عدم كونه اخر ازمنة الامكان والموقوف على معرفة اخر ازمنة الامكان انما هو العلم

بجواز التاخير لا نفس الجواز فان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه

عدم العلم بالمنع على ما يقتضيه اصالة الاباحة وعلى هذا فيصير كلام المجيب تسليم انه يجب

عدم تاخير الفعل عن اخر ازمنة الامكان ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم لزوم

وجوب المبادرة فلو بادر فيخرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر وفعله ثانيا فكذا وهكذا

ولو لم يفعل حتى خرج الوقت فيصير اثما فلم يلزم فيصير اثما فلم يلزم من ذلك فور ولا خروج

الواجب عن الوجوب وتوهم كون البدار مقدمة للواجب اعني عدم تاخير الفعل عن اخر

ازمنة الامكان فاول زمان التكليف بذلك ووجوبه ثم وما يقال من ان تحصيل البراءة

اليقينية المسببة عن شغل الذمة يقينا يستلزم الفور لامكان ان يفاجاه الموت في الجزء

الثاني من الوقت فضلا عن غيره فياثم بالترك مقلوب مثل سائر الواجبات الموسعة او

بامتداد العمر فان غاية الامر وجوب تحصيل اليقين بالماموربه واما وجوب فورا فيحتاج

الى الدليل نعم يتم ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور اما باشتراط

في الصحة او في مجرد حصول الاثم وعدمه وكيف كان فهذا الدليل مع تمامه لا يدل على كون

الصيغة للفور بل يدل على وجوب الحمل بالفور من الخارج واستدلوا ايضا بالاستقراء

فان مقتضى النسب الخبرية مثل زيد قائم وعمرو عالم والانشائية كانت طالق وهو حر وقصد

الحال فكذا الامر الحاقا له بالاعم الاغلب ظنه بعضهم قياسا ورده بان القياس غير

جائز سيما في اللغة وسيما مع الفارق فان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال لاستحالة طلب

الحاصل بل الى الاستقبال وهو اما الاقرب الى الحال المعبر عنه بالفور او ما بعده فلا يتعين

الاول الا بدليل وقد يرد بعدم ارادة الحال الحقيقي والحال العرفي متحقق في الامر ايضا والكلام

فالاستفهام نظير الكلام في الامر فان التفهيم لا يمكن فان الاستفهام وكذا النهي وغيره ان
ذلك يستلزم تفاوت مدلولات المواد المستقر بدا فيها اذ الفرق واضح بين هو موجود ومعلوم
وبين الاستفهام والقدر المشترك لا يثبت اللغة الا ان يقال ان المعلوم من حال هذه المواد ارادة
احد المعنيين اما حصول مدلولها مقارنا لحصولها اوفيما لا ان المتصل بها ولما لم يمكن الاول
فتعين الثاني والتحقيق ان مطلوب المستدل ان كان انه يحصل من تلك الاستقراء ان النسب الخبرية
والانشائية الصادرة عن المتكلم حاصلة في الحال الحاضر فهو لا يجديه لان لا اشكال في ان
النسبة الانشائية في الامر وهي الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال فلا يمكن النزاع فيه
وان كان ان مفاد تلك الجمل ومدلولاتها حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وحرية
بلال فهو مع انه منقوض بمثل كان زيد قائما وعمرو سوف يجيء وموقوف على كون المشتق حقيقة
في الحال المقابل للاستقبال لا حال التلبس كما ستعرف ان التحقيق خلافه لا يمكن
الوقوف على مثل هذا الاستقراء في اثبات اللغة وهناك طريق اخر يمكن اثبات المطلوب به وهو ان
النحاة ذكروا ان الامر للحال وغرضهم من اقتران صيغة الفعل باحد الازمنة هو المعنى الحدثي
وان نسبت تلك انتسابه الى الفاعل مقترن باحد الازمنة واما نسبة المتكلم فكلها واقعة في حال
التكلم وعلى هذا اذا انضم ذلك الى اصالة عدم النقل فيثبت كونها للحال لغة فيثبت الفور
ولكنه مدفوع بان كلام النحاة مع انه لم يثبت اتفاقهم على ذلك يضعفه خلاف علماء الاصول
والبيان فالظاهر ان نظرهم الى الاغلب من امكان حصول الطبيعة في الحال والحاصل ان الامر ماخوذ
من المضارع ولا فرق بينهما في الاشتراك بين الحال والاستقبال وقد استدلوا ايضا بقوله
تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وبقوله تعالى فاستبقوا الخيرات الاية بتقريب ان المراد
من المغفرة سببها لاستحالة المسارعة الى فعل الله سبحانه وفعل المامور به سببها فلا يكون
بعض الواجبات سببا لازالة الذنوب كما ورد في الصلوات الخمس والحج وغيرهما سيما
على القول بالاحباط كما هو الحق ويثبت في الباقي بعدم القول بالفصل ولا يرد ان سبب
المغفرة انما هو التوبة وهو فوري اتفاقي ولا حاجة الى الاستدلال ولا يتم المطلوب بعدم القول
بالفصل ايضا لاتفاق الفريقين فيه وكذا لا يرد على ارادة فعل المامور به سببا بناء على الاحباط
ان هذا انما يتم فيما حصل الذنب فلا يعم جميع الاوامر واما ما يقال من ان بعض المستحبات ايضا
ما ورد كونه سببا للمغفرة فلا بد من حمل الامر على الاستحباب ففيه ان العام يخصص والمطلق

يفيد والتخصيص والتقييد اولى من غيرهما من المجازات وكذا الكلام في قوله تعالى واستبقوا
الخيرات وقد يجاب عن الايتين بالحمل على الاستحباب بلنافات مدلول الصيغة للمادة لو حملت
على الوجوب لعدم الملاك المسارعة والاستباق عرفا الا على الموسع فالحكم بوجوب الفور اثبات
للتضييق والاتيان بالمضيق عرفا ليس بمسارعة ولا استباق فان المامور بصوم رمضان اذا صام
لا يقال له انه مسارع وفيه انه كما يمكن تحقق المسارعة عرفا بملاحظة الوسعة في زمان الرخصة كذلك
يمكن تحققها بملاحظة الوسعة في زمان الصحة فعلى القول بالصحة في صورة التاخير
يصدق عرفا المسارعة باتيانه في اول زمان الصحة كما يقال لمن حج في العام الاول من الاستطاعة
انه سارع في حجه وكذا لمن عجل في اداء دينه حين القدرة ومطالبة الداين وهذا واضح
مع ان غاية الاوامر المطلقة للتوسعة يكفي في صدق المسارعة عرفا ولا يلزم ثبوتها
بالفعل فالتحقيق في الجواب بعد منع نهوض هذا الاستدلال على اثبات الفور لغة وعرفا
بل ولا شرعا ان الايتين لو سلم ظهورهما في الوجوب مع ملاحظة منع المذكورات فهو
ظهور وما ذكرنا من التبادر في الصيغة في الاوامر المطلقة ظهور ولا ريب ان هذا اقوى منه
فيحمل الاتيان على الاستحباب فكيف ولا ظهور في ايه المسارعة اصلا فان الامر بالمسارعة
الى سبب المغفرة كما هو مناط الاستدلال لا يفيد الا وجوب المسارعة الى السبب في الجملة و اذا
تعدد الاسباب كما فيما نحن فيه فان احد الاسباب فيه التوبة التي فوريتها مجمع عليه فلا
يفيد الا فورية احدها وهو لا يستلزم المط كما لا يخفى **واحتج** السيد بالاستعمال وان
الاصل فيه الحقيقة وبحسن الاستفهام ولا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ وفيه ان الاستعمال
اعم من الحقيقة وتبادر الصيغة لا بشرط ينفي غيرها وان الاستفهام يحسن على القول بالماهية
ايضا احتياطا عن ان يكون مراد الامر بعض الافراد مجازا لشيوع استعمال الكلي في الفرد
مجازا وذلك لا يدل على عدم انفهام الماهية مستقلة ووجوب التوقف حتى يثبت الاشتراك
بل انما ذلك لرجحان الاحتياط ولذلك يصح التخيير في الجواب مع عدم ارتكاب خلاف الظاهر
لعدم الاشتراك فانه اما لا يجوز كما اخترناه وحققناه سابقا او يجوز مجازا ثم ان الفور
القول بتحديده موكول الى العرف ويتفاوت بتفاوت المامور به ونحوه كالسفر القريب المحتاج
الى زمان معتد به للتهيؤ له والبعيد المحتاج اليه ان لم نقل بان الكلام في المجرد عن القرائن
وهذه الامور قرائن لجواز التاخير في الجملة فتامل **تذنيب** اختلف القائلون

يكون الامر للفور في ثبوت التكليف على من ترك الامتثال نحو افعل في الزمان المتاخر وعدمه وفرعوا
الكلام فيه على ان معنى افعل هل هو افعل في الزمان الثاني وان لم تفعل ففي الثالث
وهكذا او معناه افعل في الزمان الثاني مع السكوت عما بعده واما كون المعنى عدم الفعل
في الزمان المتاخر فلم نقف على مصرح به قيل وهذا الكلام غير مفيد والفائدة بصحة المبنى و
ان ادلة القول بالفور على تسليمها صنفان منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها دالة على
الفور ومنها ما يدل على وجوب المبادرة بالامتثال كاية المسارعة والاستباق ثم اعتمد
على الاول فيلزمه القول بعدم السقوط لصيرورته من باب الموقت ومن اعتمد على الثاني
فيلزمه القول بالثبوت لا لاطلاق اصل الامر ورده بعض المحققين بمنع صيرورته كالموقت
على الاول لاحتمال ارادة التعجيل بالمامور به فان لم يفعل فيجب التعجيل ايضا في الزمان الثاني
وهكذا ومنع عدم وجوب الموقت مع فوات الوقت على تقدير التسليم كونه من قبيله وقال
وجوب الفور ان اقتضى التوقيت وخصوصية الزمان المعين فلا يتفاوت الامر بين ما ثبت
وجوبه من الصيغة او من الخارج كما اذا ثبت التوقيت من دليل خارج في الموقت فان من
يقول بفوات الموقت بفوات وقته لا يفرق بين ما ثبت التوقيت من خارج ام لا فالاولى
تفريع المسئلة على ان التكليف بالموقت هل هو تكليف واحد او تكليفان وهل ينتفي
المقيد بانتفاء القيد ام لا كما ذكروها في مسئلة تبعية القضاء للاداء وعدمها اقول
والظاهر من الصيغة على القول بدلالتها بنفسها على الفور هو الوجوب في اول الوقت لا ما
ذكر والظاهر هو المجاز وهو تكليف واحد والحق ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد فلا يبقى
تكليف مع ان الاصل عدمه ولا يجب التنصيص بالتوقيت وثبوت وجوب الموقت بعد فوات
الوقت خلاف التحقيق لان الجنس لا بقاء له بعد انتفاء الفصل كما حقق في محله فالحق ان
القضاء في الموقت انما هو بفرض جديد وما ذكر انه لا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه
من الصيغة او من الخارج ففيه ان في الثاني تكليفين والاول لا ينتفي بانتفاء الثاني
بخلاف الاول لانه تكليف واحد وقياسه بالموقت قياس مع الفارق اذ بعد تسليم [illegible] الموقت
عدم الوجوب بعد الوقت ايضا ولا نسلم المساواة لو كان معنى الموقت مجردا الوجوب في الوقت
وبالجملة عدم الحكم اما من جهة عدم الدليل عليه او من جهة الدليل على العدم والظاهر ان الموقت
من الثاني وما ثبت فيه الفور من دليل خارج من الاول ولذلك ترى الاصوليين نازعوا [illegible]

فجهة مفهوم الزمان وعدمهما ومعنى جهة المخالف هو كون اللفظ ذا دلالتين منطوقية
ومفهومية متخالفتين في النفي والاثبات فافهم ذلك وانتظر لزيادة توضيح في مباحث
المفاهيم **قانون** اختلف الاصوليون في ان الامر بالشيء هل يقتضي ايجاب مقدماته مطلقا
ام لا على اقوال ثالثها اقتضاء الايجاب في السبب دون غيره وتحقيق هذا الاصل يقتضي
تمهيد مقدمات **الاولى** ان الواجب كما انه قد ينقسم باعتبار المكلف الى العيني والكفائي
وباعتبار المكلف به الى العيني والتخييري وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار
المطلوبية بالذات وعدمها الى النفسي والغيري وباعتبار تعلق الخطاب به بالاصالة وعدمه
الى الاصلي والتبعي وغير ذلك فكذا ينقسم باعتبار مقدماته الى المطلق والمشروط وقد يطلق
عليه المقيد وتسمية الثاني بالواجب مجاز في الحقيقة تسمية باسم ما يؤل اليه ولذلك
لو نقيد الامر في صدر المبحث بالمطلق مع كون المبحث مختصا بمقدماته فالواجب المطلق هو
ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وان كان في العادة او في نظر الامر والمقيد ما
يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كالحج **الثانية** ان الامر المطلق حقيقة في الواجب
المطلق على الاصح للتبادر واستحقاق العبد التارك للامتثال المعتذر بان امر المولى لعله
كان مشروطا بشرط للذم ولاصالة عدم التقييد ويظهر من السيد المرتضى رضه القول بالاشتراك
فيلزم التوقف حتى يظهر من الخارج وعدليله الاستعمال وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة
نعم استثنى السيد الواجب بالنسبة الى السبب فقال بكونه مطلقا بالنسبة اليه مطلقا لعدم
امكان الاشتراط لعدم انفكاك المسبب عن السبب وسنعرف الكلام فيه **الثالثة** ما
يتوقف عليه الواجب اما سبب او شرط والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه
عدمه لذاته فخرج الشرط والمانع فان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم
من وجوده وجود شيء واما التقييد بقولنا لذاته فاحتراز عن مقارنة وجود السبب لعدم الشرط
او وجود المانع فلا يلزم الوجود او قيام سبب اخر مقامه فلا يلزم العدم
ويدخل في الشرط جميع الناقصة من المقدمات العقلية والعادية والشرعية والسبب قد
يطلقان بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكونان من الاحكام الوضعية وقد يطلقان
بالنسبة الى موضوع الحكم ولا يتوقفان على وضع الشارع وان كان قد يكون بوضعه وكلامنا
انما هو في الثاني وبعبارة اخرى انما الكلام في مقدمات الواجب لا مقدمات الوجوب

وكل واحد منهما اما شرعي او عقلي او عادي فالسبب الشرعي كالصيغة بالنسبة الى العتق
الواجب والوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة من الحدث والغسل بالنسبة الى ازالة
الخبث والعقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب والعادي كجز الرقبة في القتل الواجب والشرط
الشرعي كالوضوء بالنسبة الى الصلوة والعقلي كترك الاضداد في الاتيان بالمامور به
والعادي كغسل شيء من العضد لغسل اليد في الوضوء وشاع التمثيل لذلك بلبس المولى
عبده بالكون على السطح في السلم ونصبه من الشروط والصعود سببا اذا عرفت هذا فاعلم
لكن انما يستفاد من بعض الكلمات ان السبب هو ما يستحيل انفكاكه عن المسبب للمقام
للعلة التامة او الجزء الاخير منها ليس كما ينبغي ومخالف لما صرحوا به في الكتب الاصولية ثم ان
مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده كما مر والى ما يتوقف عليها صحته كالطهارة
للصلوة على القول بكون العبادات اسامي للاعم او يتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف العلم
بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها على الاتيان باكثر من صلوة ولو اعتبرنا
كون الواجب هو تحصيل العلم فيكون هذا ايضا مقدمة للوجود وايضا المقدمة اما تكون
فعلا او تركا ومن المقدمات الفعلية تكرار نفس الواجب كالصلوة الى اكثر من جانب وفي
اكثر من ثوب عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات التركية ترك الاناءين
المشتبهين وتطليق من الشبهة المحصورة **الرابعة** الواجب بالنسبة الى المقدمة غير مقدورة
مشروط فتقييد كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورة ههنا لا وجه له الا توضيح
هذا المعنى والا فليس مقدمات الواجب المشروط مما يتنازع في وجوبها بل عدم وجوبها
مجمع عليه والمقدور ههنا اعم من المقدور بالذات او بواسطة فالافعال التوليدية كلها
مقدورة اذ لحصول القدرة على المباشرة واعلم ان الاطلاق والتقييد للواجبات اضافيان
بالنسبة الى المقدمات فقد يكون الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومشروطا بالنسبة
الى اخرى **الخامسة** قد يقال الواجب المطلق ويراد منه الاطلاق بالنظر الى اللفظ وقد يضاف
اليه ان اقتضاء الحكمة والعدل ذلك ايضا والا لزم التكليف بالمحال وهذا اخص من الاول
وايضا النزاع في وجوب مقدمات الواجب يجري فيما ثبت وجوب الواجب من غير لفظ افعل
وما في معناه ايضا كالاجماع والعقل وغيرهما وان كان سياق الاستدلال يتفاوت في بعض
المواد **السادسة** الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي لان الوجوب العقلي بمعنى

التوقف الواجب عليه وانه لابد منها في الامتثال مما لاريب فيه ولا شك والمراد من الوجوب
الشرعي هو الاصلي الذي حصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصدا وبالجملة النزاع في ان
الخطاب بالكون على السطح مثل هو تكليف واحد وخطاب بشيء واحد او تكليفات وخطا
بامور احدها الكون على السطح والثاني نصب السلم والتدرج بكل درجة درجة وغيرهما
ويظهر الثمرة فيما لو وجب عليه واجبا بالنذر واليمين ونحوهما وفي ثبوت العقاب والثواب
على ترك كل من المقدمات وفعلها وفيما لو ان القائل بوجوب المقدمة ايضا لا يقول بترتب
الثواب والعقاب على فعل المقدمات وتركها بل الثمرة تظهر في جواز الاجتماع مع الحرمة
فلو كانت المقدمة واجبة شرعا فلا يجوز ان يجتمع مع الحرام وفيه مع انه مناف لما صرح به
بعضهم ان وجوب المقدمة من باب التوصل والواجب التوصلي يجتمع مع الحرام غاية الامر عدم
الثواب واما البطلان فلا نعم يمكن ذلك فيما كانت المقدمة ايضا من العبادات التي
كالوضوء والغسل ولا يبعد ذلك انما هو من جهة كونها مطلوبة بالذات مع قطع النظر عن
تخصيصها باشتراط الواجب بها وتوقفه عليها لا من جهة الوجوب الحاصل من ايجاب ذي المقدمة
فان الواجب قد يجتمع فيه التوصلية والتوقيفية بالاعتبارين ومما يؤيد ما ذكرنا انهم
يقولون بثبوت العقاب استدلالهم في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد بان ترك
الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما فيثبت حرمة الضد ويترتب عليه احكام
من الفساد وغيره فان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد ليس مراده طلب الترك
التبعي كما سنحققه بل مراده الخطاب الاصلي ويؤيده ايضا ان النهي المستلزم للفساد
ليس الا ما كان فاعله معاقبا **الرابعة** دلالة الالتزام اما لفظية واما عقلية
واللفظية على قسمين اما بين بالمعنى الاخص كدلالة صيغة افعل على الحتم والالزام
عند من يدعي التبادر فيه كما هو الحق والمراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا للافظ
ايضا واما بين بالمعنى الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى الترك
فبعد التامل في الطرفين والنسبة بينهما يعرف كون ذلك مقصود المتكلم ايضا بذلك
الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التامل في الخطاب وفي شيء اخر بكون ذلك
الشيء لازما لمراد المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم
بذلك الخطاب بل لم يشعر به ايضا كوجوب المقدمة على ما سنحققه ودلالة الآيتين

على اقل الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم وان كان انما حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشارع ويقع لذلك انه خطاب تبعي يعني خطاب بتبعية الخطاب الشرعي وان كان انما كونها باللزوم هو العقل ولا يخفى ان هذه الدلالة ايضا معتبرة محكمة في المسائل سواء كان من احكام الوضع كما قل الحمل المستفاد من الايتين او من احكام الطلب واما الوجوب المذكور اي وجوب المقدمة فلما كان هو ايضا تبعيا كاصل الخطاب به بمعنى انه لازم لاجل التوصل الى نفس المقدمة فحكمه حكم الخطابات الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس للصلوة فلم يحكم بكونه واجبا اصليا ذاتيا ولم تثبت له احكام الواجب الاصلي الذاتي فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي كما سنشير اليه ويجتمع مع الحرام لاجل كونه توصليا نظير الانقاذ والغسل المذكورين لا تجامعهما النفس المحترمة والصلوة في الثوب الطاهر ولذلك يحصل المطلوب بالحرام ايضا بل وبفعل الغير ايضا فيرجع هذه الدلالة ايضا الى التبيين بالمعنى الاعم لكن بالنسبة الى المامور به لا الامر نظير توابع الماهية في الوجود

واما القائل بوجوب المقدمة فلا بد ان يقول بوجوب آخر غير الوجوب التوصلي ويكون مستفادا من الخطاب الاصلي والا فلا معنى للثمرات التي اخذوها لمحل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايضا كما انها واجبة للوصول الى الغير ليتم تعليل عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون بالخطاب الاصلي ليترتب العقاب عليه والى ما نبا نقل ثم ان ههنا معنى آخر للاستلزام العقلي وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذي المقدمة يعني ان وجوب اصل الفعل يحصل من الامر ووجوب مقدمته يحصل من العقل وهو من ادلة الشرع فههنا خطابان اصليان للشارع احدهما بلسان رسول الظاهر وثانيهما بلسان رسول الباطن والى هذا ينظر استدلالهم الاتي على اثبات وجوب مطلق المقدمة وانت خبير بان ذلك لا يتم الا في انفراد كل منهما عن الاخر حتى يثبت الوجوب الذاتي للمقدمة فتامل ولعلنا نتكلم بعض الكلام في تتميم هذا المرام في مباحث المفهوم والمنطوق

الثامنة قد اشرنا ان وجوب المقدمة من التوصليات والمراد بالواجب التوصلي هو ما علم ان المراد به الوصول الى الغير وليس هو مطلوبا في ذاته ولذلك يسقط وجوب الامتثال به بفعل الغير ايضا كغسل الثوب النجس للصلوة وبالاتيان به على الوجه المنهي عنه كالغسل بالماء المغصوب ونحو ذلك وهذا هو السر في عدم اشتراط النية فيها

دون الواجبات التي لم يحصل العلم باغراض الحكمة منها في شيء او علم ان الغرض منها تكميل
النفس ودفع الذريعة وحصول التقرب فانها لا تصح بدون النية لعدم حصول الامتثال
عرفا الا بقصد الطاعة للامر اذا عرفت هذا وعلم ان المقدمة لا تنحصر فيما كان مقدورا
للمكلف وفيما اتى به او فيما تفطنه وكان مشعرا به وقد ذكرنا سابقا ان الواجب بالنسبة
الى المقدمات الغير المقدورة مسقطا عن المقدور وفعل الغير نائبا عن فعل المكلف وما لا
يتفطنه ولا يشعر به ايضا من المقدمات فان من وجب عليه السعي في تحصيل الماء للوضوء
ان فجاءه من اعطاه الماء فيسقط عنه ذلك السعي ويكون فعل الغير نائبا عن فعله فالمقدمة
هو القدر المشترك بين المقدور وغير المقدور والقدر المشترك بينهما مقدور وثمرة الثواب
انما يحصل فيما كان مقدورا للمكلف ويحمله لقائل بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب القدر
المشترك والكلام في حصول الثواب وعدمه بالنسبة الى كل هذه المقدمة هو الكلام في
مثل حصوله على غسل الغير ثوبه من دون اطلاعه نعم انما يثاب على نيته لو نوى ذلك ثم ناب
عنه فعل الغير فظهر من جميع ذلك ان الواجب قد يكون مطلقا وان كان مقدمة القدر المشترك
بين المقدور وغير المقدور فليكن على ذكر منك اذا تمهد لك هذا فنقول القول بالوجوب
مطلقا لاكثر الاصوليين وبعدمه مطلقا نقله البيضاوي عن بعض الاصوليين والتمهيد
الثاني في تمهيد القواعد وبوجوب الشرط الشرعي لابن الحاجب وبوجوب السبب دون غيره
للواقفية ونسبه جماعة الى السيد وهو وهم لانه جعل الواجب بالنسبة الى السبب مطلقا
وبالنسبة الى غيره محتملا للاطلاق والتقييد فحكم بوجوب السبب مطلقا لعدم احتمال التقييد
ويتوقف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة اليه وهذا بعينه قول المشهور في
مقدمات الواجب المطلق والاقرب عندي عدم الوجوب مطلقا لنا الاصل وعدم دلالة
الامر عليه باحد من الدلالات اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانتفاء اللزوم
البين واما الغير البين فهو ايضا منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يبقى بعد ملاحظة
الخطاب والمقدمة والنسبة بينهما ان هنا خطابين وتكليفين كما هو واضح ولذلك
يحكم اهل العرف بان من اتى بالمامور به امتثل امتثالا واحدا وان اتى بمقدمات تحصيله كذا
لو ترك المامور به لا يحكم الا بعصيان واحد ولا يحكم العقل والعرف بترتب المذمة والعقاب
على ترك المقدمة في نفسها اذ المذمة والعقاب انما لقبحها في نفسها او لحصول العصيان

ولا يستحيل العقل كون ترك شيء مبيحا بالذات ولا يكون ترك مقدمته قبيحا بالذات

وحصول العصيان بعد فهم العرف كما بينا نعم يمكن القول باستلزام الخطاب لارادتها

حتما بالتبع بمعنى انه لا يرضى بترك مقدمته ولا يجوز تصريح الامر بعدم مطلوبيتها للزوم

التناقض بل بدلالة الاشارة ولا يستلزم استفادة شيء من الخطاب كونه مقصود اللامر مشعورا

به لصحة بيان انه ربما امر بشيء ولا يخطر بالبال المقدمة فكيف يكون واجبا الا ترى انا نحكم

باستفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من الايتين مع عدم كونه مقصودا في الايتين والحاصل

انه لا مانع من استفادة وجوب المقدمة تبعا بالمعنى المتقدم ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب

بل يكون الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة وقد سبقنا الى هذا التحقيق جماعة من المحققين

واما المدح والثواب على فعلها فالتزمه بعض المحققين ونقله من الغزالي ولا غائلة فيه

ظاهرا الا انه قول بالاستحباب وفيه اشكال الا ان يقال بانه راجع تحت الخبر العام فيمن بلغه

ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه فانه يعم جميع اقسام

البلوغ حتى فتوى الفقيه فتامل احتج الاكثرون بالاجماع نقله جماعة وادعى بعضهم

الضرورة وبان المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها وح فان بقي التكليف بالمحال والا

لزم خروج الواجب المطلق عن الوجوب وكلاهما باطلان وان العقلاء يذمون تارك المقدمة

مطلقا والجواب عن الاول ان الاجماع في المسائل الاصولية غير ثابت الحجية ودعوى

الضرورة مع دعوى الجماعة الاجماع بقرب كون مراد الاكثرين ايضا الوجوب بالمعنى الذي

اخترناه لا الوجوب الاصلي الغايتي وعن الثاني انا نختار الشق الاول ونجيب ولا باس

بما لو ترك عصيانا على القول بالوجوب اذ لا مدخلية للوجوب في القدرة فان قلت

العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال ولا مانع منه اذا كان السبب هو المكلف كما فيمن

دخل دار قوم غصبا او زنى بامراة فهو مكلف بالخروج وعدمه واخراج فرجه من فرجها

وعدمه قلنا فيما نحن فيه ايضا صار المكلف موجبا للتكليف بالمحال لان الفعل كان

مقدورا له ولا فهو بنفسه جعله غير مقدور وهو ثابت بالحال وهو ان المقدور لا يصير ممتنعا

اذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر وان

منشا الكلام فاتحاد وقت الامكان على ما هو مقتضى جواز الترك فتلزم بقاء التكليف

لعدم استحالة مثل هذا التكليف لانه بنفسه تسبب للتكليف بالمحال بعد المقدور

مثلا باختياره ولا يستحيل العقل مثل ذلك ولا يذهب عليك ان هذا الجواب يوهم انا نقول بجواز
تصريح الامر بجواز ترك المقدمة فحينئذ يستظهر القائل بالوجوب ويقول ان ذلك قبيح عن الحكيم
فكيف يجوز تجويز الترك منه وما لا يجوز تجويز تركه فيكون واجبا ولكنا انما قررنا هذا
الدليل والجواب على مذاق القوم واما على ما اخترناه وحققناه فلا يرد ما ذكر لانا لا نقول
بجواز تجويز ترك المقدمة وان قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب على المقدمة وان
انما هو على ترك ذي المقدمة ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب التبعي ايضا واما على مذاق
القوم فقد يجاب عن هذا الاشكال بان هذا التجويز انما هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون
سفها وعبثا وانا وان استقصينا التامل في جواز انفكاك حكم العقل هنا عن الشرع فلم
نقف على وجه يعتمد عليه وقد يوجه ذلك بان اصالة البراءة التي هي حكم العقل تقتضي
جواز الترك فيما لا نص فيه وهو بمعزل عن التحقيق اذ المراد من حكم العقل هنا ان كان مع
قطع النظر عن ورود الامر من الشرع بوجوب ذي المقدمة فلا اختصاص له بالعقل واما
معه فلا يمكن الحكم للعقل ايضا اذ هو من ادلة الشرع مع انه لا يجري فيما يستقل بجو
العقل كمعرفة الله تعالى وحده لا قائل بالفرق وبالجملة لا بد من التفرقة بين قول المولى للعبد
كن على السطح وجزت لك ان لا تنصب السلم او لا تصعد وبين قوله كن على السطح وان لم تكن
عليه فاعاقبك على ترك الكون ولا اعاقبك على ترك النصب وعلى ترك الترقي على كل واحد
من الدرجات والذي يجوز هو الثاني والذي يرد عليه الاعتراض هو الاول وعن الثاني
منع كون المذمة على ترك المقدمة لذاتها بل انما هو لاجل ترك ذي المقدمة حيث لا ينفك
عن تركها ولهم حجج اخرى ضعيفة اقويها ما ذكرنا حجة القائلين بوجوب السبب دون غيره اما
في غير السبب فما مر واما في السبب فهو ان المسبب لا يتخلف عن السبب وجودا وعدما فالقدرة
لا تتعلق بالمسبب بل القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب يجب فانه فالخطاب
الشرعي وان تعلق على الظاهر بالمسبب لا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا
بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف المكلف كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة
انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم
اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب ههنا يتعلق به القدرة يجب فانه فلا يلزم
ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة وحاصله ان المسبب لا ينفك عن السبب قطعا وجوده واجبة

ويمتنع عند عدمه فالتكليف بالمسبب اما تكليف بايجاد للموجود او الممتنع وكلاهما محال فلا

يصح تعلق التكليف به فالتكليف متعلق بالسبب وجوابه ان المقدور ولا بعينه ممتنعا فان

الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وكذا الامتناع بالاختيار وبالجملة المسبب مقدور وان

كان بواسطة السبب ولذلك ذهب المحققون الى جواز كون المطلوب بالاوامر هو المفهومات

الكلية وان لم يمكن وجودها الا في ضمن الفرد مع ان الامتناع بالمعنى المذكور يتمشى في الشروط

ايضا وقد يورد عليه ايضا بان ذلك مستلزم لارتفاع التكليف اذ كل سبب مسبب ايضا لاحتياج

الممكن الى المؤثر حتى ينتهي الى الواجب وقد يجاب بان المراد بالمسبب هنا ماله واسطة معقولة

بينه وبين المكلف لا كل ما له علة وانتهاء العلل الى الواجب تعم لا يستلزم الجبر كما في الفروع

والشبهة المشهورة لا يعتنى بها في مقابلة البديهة وما يقال ان النزاع في السبب قليل الجدوى

لان تعليق الامر بالمسبب نادر بل الغالب التعليق بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل وغيرهما في رفع

الحدث مثلا ففيه ما لا يخفى اذ التعليق بالمسببات ايضا كثير ان لم نقل بكونه اكثر كالامر بالكفارة

والامر بالعتق ونحوهما فان الصيغة سبب للعتق والعتق سبب للكفارة ولاحظ تعلق التكاليف

بالكليات مع ان الفرد انما هو السبب لوجود الكلي فالحاصل ان المختار وعدم دلالة الامر بالمسبب

على وجوب السبب وغيره من المقدمات بدلالة لفظية لما قدمنا سابقا نعم يمكن ان يقال ان الامر بالمسبب

امر بالسبب اذا كان المسبب فعل الغير مثل الامر بالاحراق فانه حقيقة امر بالقاء الخشب في النار

مثلا لان الاحراق انما هو فعل النار ولكن الظاهر ان المراد بالاحراق هنا هو ما يمكن حصوله

من المكلف من المبادي المستلزمة للاحراق مجازا لا ان يكون نفس الاحراق مأمورا به ويكون دالا

على وجوب السبب باللزوم العقلي من جهة استحالة حصول الاحراق عنه وهذا هو مقتضى استدلال

المستدل ايضا فعلى هذا يخرج عن موضوع هذا الاصل ومحل النزاع فان الظاهر ان من يقول

بدلالة الامر على وجوب السبب لا يقول بدلالته عليه مطابقة فالامر حقيقة انما يوجه هنا الى

السبب مطابقة وان كان باللفظ المجازي فافهم ذلك فانه دقيق ثم ان ما ذكرنا مبني على

ان لا يكون الافعال التوليدية مسندة الى العلة الاولى حقيقة والا فلا مانع من اسناد الاحراق

الى المخاطب حقيقة كما قام الملك احد امرائه بفتح البلاد فلا يتفاوت المقام في دعوى كون الامر

بالمسبب مستلزما للامر بالسبب بعنوان اللزوم العقلي لا الدلالة المجازية المطابقية ولكن

كلام المستدل هو المعنى الثاني فيختلف موضع النزاع بالنسبة الى السبب وغيره من المقدمات

ومع ذلك فقد عرفت بطلان دليله بما لا مزيد عليه حجة القول بتخصيص الوجوب بالشرط
الشرعي انه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه
لو لم يجب لجاز تركه وح فاما ان يكون الاتي بالمشروط اتيا بتمام المامور به ام لا والثاني
باطل لان المفروض ان المامور به مخصص في المشروط فيلزم تمامية المامور به بدون
الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط هذا خلف واما بطلان التالي فواضح والدليل
على عدم الوجوب في غيره يظهر بما تقدم والجواب باختيار الشق الثاني وان عدم الاتيان
بتمام المامور به لا يلزم ان يكون من جهة عدم الاتيان ببعض المامور به بل يجوز ان يكون
لفوات وصف من اوصاف المامور به يختلف كيفية المامور به واجبا اول الكلام وبحجة
بيان ان علة الحرام ليست بحرام كما تقدم ان سبب الواجب ليس بواجب ومن هنا يندفع
ما قيل ان الواجب هو الصلوة المتصفة بكونها صادرة عن المتطهر فالاركان المخصوصة
مع الطهارة ح يكون سببا لايجاد الحيثية المحصلة لحقيقة المامور به فيكون واجبا
لكونه سببا مع ان ذلك انما يتم اذا قلنا ان الجزء يجب بوجوب الكل وسيجئ الكلام فيه
وتحقيق المقام هو ما تقدم من اثبات الوجوب الحتمي الشرعي ولكنه ليس بمحل النزاع في
ثم ان سوق هذه الحجة يجري في غير الشرط الشرعي من المقدمات العقلية والعادية
ايضا ولا اختصاص لها بالشرط الشرعي والجواب الجواب **تنبيهات الاول** ربما يتوهم انه
لا كلام في وجوب المقدمة اذا كان المقدمة هو اتيان امور يحصل الواجب في ضمنها كالسلوك
الى الكثر من جانب والاتيان بالظهر والجمعة معا عند من اشتبه عليه المسئلة واوجب
الاحتياط ونحو ذلك لانه عين الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة
الى اربع جهات وفيه ما لا يخفى على المتامل سيما بعد ما بينا من معنى الوجوب ومحل النزاع
والاجماع المتوهم ثم واما الكلام في النص الوارد في بعض هذه الموارد فمن انه لا اخراج
عن القول بالوجوب هناك ولا اختصاص له بهذا المورد بل الكلام فيه هو الكلام في
مثل الوضوء اذ الوجوب وجوبه المستفاد من النص اذ الوجوب فيهما الحاصل من النص عليه
هو الوجوب الغيري والفرق بين المنصوص وغير المنصوص انما يحصل في كون الخطاب به اصليا
او تبعيا فوجوب اتيان المقدمات تبعي ووجوب غسل الكل اصلي ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا
هنا لا ينافي ما سبق منا من منع وجوب الشرط الشرعي من المقدمات اذ الشرطية غير الوجوب

الخ كما هو مصرح به في كلام الاعلام مع ان ما تقدم من الكلام انما هو في الوجوب المستفاد من ايجاب
نفس الواجب وهو بان حاله بالنسبة الى غسل الوضوء ايضا والحاصل انا نقول بان الامر
بالصلوة ليس امرا بالوضوء وذلك لا ينافي كون الوضوء شرطا من قبل الشرع ولا كونه مأمورا به
بخطاب على حدة بل لا ينافي ترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة خصوص الامر به وان
كان وجوبه للغير كما هو مدلول اصل لفظ الامر ومصرح به في كلام جماعة من المحققين
ونفى الخلاف في وجوب هذا القسم الذي تعلق به الوجوب على حدة المدقق الشيرواني في حاشية
العضدي **الثاني** صرح جماعة بوجوب المتروك المستلزم للترك الواجب كالمطلقة المشتبهة
فيما بين الاربع او الخل والبنات المحرم في البنات المحصورة ونحوهما من باب المقدمة والذي
يترجح في النظر هو عدم الوجوب وان قلنا بوجوب المقدمة اذ الواجب انما هو الاجتناب عما
علم حرمته لا عن الحرام النفس الامري لعدم الدليل على ذلك والاصل والاخبار المعتبرة ينا عدنا
وكيف ما كان فالذي يمنع وجوبه هو اجتناب الجميع واما اذا ابقي منه بمقدار الحرام
بارتكاب الحرام فلا يجوزه وتمام التحقيق في ذلك سيجيء انشاء الله في اواخر الكتاب **الثالث**
الظاهر ان الكلام في دلالة الواجب على وجوب جزئه كالكلام في سائر مقدماته والقدر
المسلم من الدلالة هو التبعي الا ان ينص عليه بالخصوص بعنوان الوجوب كما في حكم المقدمة
الخارجية وربما ينفي الخلاف عن الوجوب في الجزء لدلالة الواجب عليه تضمنا وهو وهم وقد
جعل العلامة من فروع المسئلة الصلوة في الدار المغصوبة من جهة ان الكون الذي
هو جزء الصلوة واجب لوجوب الواجب فلا يجوز ان يكون منهيا عنه **قانون** الحق
ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص مطلقا واما الضد العام فيقتضيه التزاما
وتوضيح المقصد يستدعي رسم مقدمات **الاولى** الضد الخاص للمأمور به هو كل واحد
من الامور الوجودية المضادة له عقلا او شرعا واما العام فقد يطلق على احد الاضداد
الوجودية لا بعينه وهو يرجع الى الاول وقد يطلق على الترك اما بجعله عبارة عن الكف
او بجعلها للمناسبة والمجاورة والمراد في هذا المبحث هو المعنى الثاني **الثانية** ان ترك الضد
مما يتوقف عليه فعل المأمور به لاستحالة وجود الضدين في محل واحد فوجود احدهما
يتوقف على انتفاء الاخر عقلا ان لم يتوقف عقلا وان كان الضد شرعيا اذ المراد بعدم الضد
ضدا وقد اغرب بعض المحققين فانكر كونه مقدمة وقال انه من المقارنات الاتفاقية

فلو كان ترك احد الضدين مقدمة لفعل ضده فيكون فعل الضد مقدمة لترك ضده اولى بالاذعان

فلما كان منشأ توهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية حصل ذلك الاشتباه في المقامين مع

انه محال وغرضه من المقام الثاني هو شبهة الكعبي لا ابدا فانه جعل فعل المباح مقدمة

لترك الحرام يعني انه لما قارن ترك الحرام لفعل المباح فتوهم ان المباح مقدمة له فكان

ذلك باطل لانه من باب حسن الاتفاق فكذا فيما نحن فيه وانت خبير بان الفرق بينهما في كمال

الوضوح فان ترك الحرام قد يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف ومع عدم التخلف

فلا يتوقف عليه غالبا على فعل المامور به فانه لا يمكنه التخلف ابدا وقوله مع انه

محال الظاهر انه اراد منه لزوم الدور وهو اقرب من سابقه لان المقامين متغايران ولكن

ان ترك الضد كما انه مقدمة لفعل الضد الآخر على ما قلت ففعل الضد الآخر ايضا

لترك هذا الضد ففيه ان في هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام فان ترك احد

الضدين لا يتوقف على فعل الضد الآخر لجواز خلو المكلف عنهما جميعا ثم فعل الضد الآخر

يستلزم ترك الآخر واين هذا من التوقف والظاهر ان منشأ توهمه النظر الى ان ترك الضد

يتخلف غالبا عن فعل ضده فحسب ذلك انه لا مدخلية لترك الضد في فعل ضده و

ان مقدمة الشيء هي ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع تفطنه بكونه مما يتوقف عليه

واما مع وجود الصارف عن المكلف به وعلمه حصوله في الخارج فلا يتحقق ولا يتفق في الخارج

حتى يتحقق توقف ثم طرد الكلام عن غفلة الى حال الاشتغال والتفطن وانكر التوقف

هنا ايضا وانت خبير بان عدم تفطن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر

والثاني انما هو معنى ما لا يتم الا به لا الاول مع ان هذا الكلام يجري في سائر المقدمات

ايضا فان قلت اذا ترك الواجب لصارف عنه فينتفي الواجب فما معنى وجوب المقدمة

مع ان وجوبه للتوصل الى الواجب فاذا كان معنى المقدمة هو ما يتوقف عليه الواجب

في نفس الامر سواء تفطن به المكلف ام لا وسواء اتى بالواجب ام لا فكيف يصح لك الحكم

بالوجوب شرعا كما هو مقتضى القول بوجوب المقدمة على ما ذكرت قلت علم الآمر بعدم

الامتثال لا يؤثر في قدرة المكلف والا لزم الجبر وتوهم كون الخطاب بالمقدمة

قبيحا الآن مع عدم الواجب لا معنى لطلب المقدمة لانها ليست مطلوبة في نفسها ومع وجود

الصارف لا يمكن وجوده مدفوع بالنقض باصل الواجب اقول ويمنع امتناع

الواجب ثانيا وبان التكليف للامتحان ثالثا فاللازم على القائل بوجوب المقدمة
القول بالعقاب على ترك المقدمات التي لو فعل الواجب كان موقوفا عليه وعدم وجود
الواجب وعدم التاثير في الوجود في الخارج وفي نظر المكلف لا يمنع وهذا من افحش ما يلزم
القائل بوجوب المقدمة فان اجراء احكام الواجب على تلك المقدمات اصعب شيء فمن كان
عليه اداء دين مع المطالبة وكان له صادق عن ادائه يلزم مع عدم سعة عبادا تر من اول
العمر الى آخر غاية ما في الباب انه لا يترتب ثواب على ترك العنب ولو لم يتفطن المكلف له فنحو
الامتثال بالمأمور به لو قلنا بان الامتثال بالنهي انما يكون بالكف لا بنفس ان لا تفعل
وذلك مع انه غير مسلم كما سيجئ لا ينفي ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدمة
الثالثة المباح يجوز تركه خلافا للكعبي فانه قال بوجوب المباح والمنقول عنه مشتبه المقصود
فقد يحقق ان مراده ان كل ما هو مباح عند الجمهور فهو واجب عنده لا غير وقد يحقق ان مراده
ان كل ما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض وعلى اي التقديرين فالنزاع معنوي
والمنقول عنه في دليله وجهان احدهما ان ترك الحرام واجب وهو متلازم الوجود مع
فعل من الافعال فكل فعل يقارنه فهو واجب لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم
وثانيهما انه لا يتم ترك الحرام الا باتيان فعل من الافعال وهو واجب الجواب عن الاول
منع ذلك فان الممتنع هو اجتماع الضدين في محل واحد لا في المتقارنين في الوجود الا في
العلة والمعلول عند بعضهم واما الثاني فاجيب عنه بوجوه الاول ان مبناه لا يختص
بالمباح فقد يتم بالواجب مع انه لا يرتفع الاشكال اللازم بقول بكونه احد افراد الواجب
المخير والثاني انه يلزم كون الحرام واجبا كالشرب لترك القذف والواجب حراما كالصلاة
لترك الواجب المضيق نعم اعتبار الجهتين والثالث منع وجوب المقدمة والتحقيق في الجواب
ان ذلك ليس بمقدمة مطلقا اذ الصارف يكفي في ترك الحرام نعم لو تحقق فرض لا يمكن
الا بالاتيان بشيء فنقول بوجوبه ان قلنا بوجوب المقدمة وذلك لا يثبت الكلية المدعاة
خصوصا اذا قلنا بان المراد من ترك الحرام هو نفس ان لا تفعل فانه يحصل غالبا ولا يحتاج
الى شيء اصلا بل قد يكون المكلف خاليا عن كل فعل ان قلنا ببقاء الاكوان وعدم احتياج
الباقي الى المؤثر وكذا ان قلنا بكون الكف ذكرنا ما لا يتصور فعل الحرام حتى يجب الكف
عنه فح لا يكون المباح احد افراد الواجب المخير ايضا الكلام الا انه يتم بالنظر الى ما حققنا سابقا

ن سلمنا ان المقدمات للقانون السابق من المقدمات فلا تكون غير مقدورات وانه لا يقوم غير
المقدور مقام المقدور وان المباح احد افراد الواجب المخير ولكن لا يقوم مقامه ومقام
سائر افراده بعض الامور الغير المقدورة مثل عدم شرط الحرام ووجود المانع منه ونحو ذلك
فالصارف عنه من احد افراد الواجب المخير لو كان موثرا لا الارادة بالاختيار ومن جملة ما
يقوم مقام تلك الافراد لو كان شيئا خارجا عن الاختيار وانت خبير بان هذا في الحقيقة تخيير
بين الامور المقدورة والغير المقدورات مسقطات لها لا انه تخيير بين المقدورات وغير
المقدورات كما قد يتوهم مع انا لو سلمنا التخيير مطلقا فلا نأبى عن كونه احد افراد الواجب
المخير بهذا المعنى ولكن ليس هذا مراد الكعبي واما ما ذكره المحقق السابق الذكر من انه لا
مدخلية للمباح في ترك الحرام اصلا ومطلقا وانه من مقارناته الاتفاقية مطلقا ففيه ما فيه
اذ كثيرا ما نجد من انفسنا توقف ترك الحرام على فعل وجودي بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام
ولا يمكن انكاره واطلنا الكلام في ابطال توهمه وتوضيحه فيما علقناه على تهذيب العلامة
الرابعة موضع النزاع ما اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا ولو كانا موسعين فلا
نزاع واما لو كانا مضيقين فيلاحظ ما هو الاهم وقد يفصل بان الفعلان اما كلاهما
من حق الله او حق الناس او مختلفان وعلى التقدير اما ان يكونا معا موسعا او مضيقان او
مختلفان ففي مضيق احدهما الترجيح له مطلقا ومع سعتهما التخيير مطلقا واما الثاني فمع
اتحاد الحقيقة التخيير مطلقا الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام
ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس الا مع الاهمية اذا تمهد هذا فنقول يكثر النزاع
في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده بكل من المعنيين وعدمه وفي كيفية الاقتضاء بالعينية
او التضمن او الاستلزام اللفظي او العقلي ولما كان بعض الخلافات والاقوال في المسألة
في غاية السخافة فنقتصر على الكلام في بيان مقامين **الاول** الاقوى ان الامر
بالشيء يقتضي النهي عن ترك المامور به التزاما لا تضمنا كما توهمه بعضهم اذ المنع من الترك
ليس جزء مفهوم الامر فان صيغة افعل هو الطلب الحتمي الجازم ويلزمه اذا اسند عن الشارع
ترتب العقاب على تركه والممنوعية عنه فالمنع عن الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب لا
يلزم منه كونه جزء معنى افعل كما توهم وبعد ذكر ما اسلفنا فمباحث دلالة الصيغة على الوجوب
تنقص هنا فالصيغة تدل عليه التزاما بينا بالمعنى الاعم والقول بالعدم منقول عن السيد

وبعض العامة محتجا بان الامر قد يكون غافلا فلا يتحقق النهى وفيه ان الغفلة مطلقا حق
اجما لا ثم وهو يكفى ولذلك قلنا بكون اللزوم بينا بالمعنى الاعم مع ان القصد غير معتبر
فى الدلالة كما فى دلالة الاشارة ولكن ذلك خارج عن محل النزاع وكما ان القول بالعينية
فى الضد الخاص اغراق فهذا القول تفريط ولا ثمرة فى هذا النزاع الثانى الحق عدم دلالة
الامر بالشئ على النهى عن الضد الخاص والمثبتون بين من يظهر منه الا التزامية اللفظية
وبين من يظهر منه الالتزامية العقلية لنا انه لا دلالة لقولنا ازل النجاسة عن المسجد على
لا تصل ونحوه من الدلالات الثلث اما المطابقة فظ وكذا التضمن وقد مر ما يمكن لك
ابطاله به بطريق الاولى واما الالتزام فاللزوم البين بالمعنى الاخص ايضا منتف كما هو ظ
ولم يدعه الخصم ايضا كما يظهر من ادلتهم الاتية واما البين بالمعنى الاعم فايضا غير موجود لانه
لا يلزم من تصور الامر وتصور الضد والنسبة بينهما كون الامر قاصدا حرمة الضد فى شئ وبطل
ما تشبث به الخصم فى ذلك نعم يدل عليه دلالة تبعية من قبيل دلالة الاشارة ولكن
ذلك ليس مما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المامور به ووجوب ترك شئ
والوجوب التبعى لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب للامر تبعا بمعنى ان المقصود بالذات
هو الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه فلا يثبت بذلك
عقاب على ترك الترك بمعنى فعل الضد فلا يثبت فساد كما مر فى الاشارة واحتج المدعون
للدلالة اللفظية بان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه
المقدور وما هو الا الكف او فعل ضده والذم بايهما كان يستلزم النهى عنه اذ لا ذم بما
لم ينه عنه لانه معناه وفيه منع انحصار الذم على الفعل لما حققه من ان مطلق ترك
الفعل ايضا مقدور بسببا القدرة على استمراره ولا احتياج الى الكف مع ان الكف لا يتحقق
فى ترك المامور به مترتبا لمدخلية الزجر والاكراه فى مفهومه وان اريد به مطلق صرف عنان
الارادة فيكفى فى ذلك الكف ولا يثبت بذلك حرمة الاضداد الخاصة لعدم انفكاكها
عنه بهذا المعنى سلمنا لكن نقول ان هذا الاستلزام تبعى لا اصلى كما مر وكما يضر بل العقد
فى الكفاية ايضا هو ذلك والذى هو مراد القائلين هو الحكم الاصلى لا التبعى كما يظهر من ترتيب
الثمرات فى الفقه واحتج المثبتون للاستلزام العقلى بوجوه ويريدون بالاستلزام العقلى
ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك اصالة لا العقلى بمعنى التبعى فانه ليس من محل النزاع

فيه الأول ان ترك الضد مما لا يتم فعل المامور به الا به فيكون واجبا فيكون فعله
حراما وهو معنى النهي عنه وقد اجاب عنه بعض المحققين بمنع كون ترك الضد من مقدمات
المامور به وقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه والتحقيق في الجواب منع وجوب المقدمة اصالة
ولتسليمه تبعا وهو لا ينفع المستدل كما نكرر الاشارة وقد اجيب ايضا بان وجوب المقدمة
توصلي والوجوب للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة الامكان ومع وجود الصارف عن فعل
المامور به لا يمكن التوصل اليه بترك الضد وفيه ما لا يخفى اذ اختيار الصارف بالاختيار
لا ينفي امكان تركه واختيار الفعل والتوصل اليه بالمقدمة كما في تكليف الكافر بالعبادة
فكما انه مكلف باصل الواجب مكلف باتيان ما يتوصل اليه على القول بوجوب المقدمة وقد
يرد في المقدمة الثانية ما ينفعك هنا وقد اجيب ايضا بان دليل القول بوجوب المقدمة لو
سلم فانما يسلم في حال ارادة الفعل واذا كان له صارف فلا يريد الفعل فلا يلزم تكليف
بما لا يطاق او خروج الواجب عن الوجوب وفيه انه يدل على الوجوب في حال امكان الارادة
ولا يشترط فعليتها نعم وجودها لا بد ان يكون في حال الارادة فهو غير محل النزاع ويظهر
مما ذكرنا ايضا من التامل في المقدمة الثانية الثاني ان فعل الضد مستلزم لترك
المامور به المحرم والمستلزم للمحرم محرم وقد اجيب بان الاستلزام ان اريد به محض المقارنة
في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود الخارجي فيمنع الكبرى والا لثبت قول الكعبي
بانتفاء المباح وان اريد به كونه من جملة مقدماته وان لم يكن سببا وعلة ففيه ايضا منع
الكبرى بل الصغرى ايضا وان اريد عليته فعل الضد لترك المامور به او كونهما معا معلولين لعلة
ثالثة فهو وان كان يستلزم ذلك لاستبعاد حرمة المعلول من دون العلة كوجوب المسبب من
دون السبب ولان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفائه في العلة فيختص المعلول
الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علة ولكنهما ممنوعان فيما نحن فيه اذ العلة في ترك المامور به
انما هو الصارف وهو عدم الارادة فهو المانع ابدا سيما بملاحظة انه متقدم على فعل الضد طبعا
الا ان يجبر على الضد وكان الصارف منتفيا وهو خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف حينئذ فليس فعل
الضد علة ولا هو مع ترك المامور به معلولا لعلة ثالثة اذ ما يتصور علة لهما هو الصارف عن
المامور به وهو ليس علة لفعل الضد بل قد يكون من مقدماته اقول الظاهر ان مراد المجيب من العلة
هو السبب والتحقيق انه يمكن ان يقال لا يستلزم التحريم لو ثبت فكيف ولم يثبت فانك قد عرفت

ان وجوب المسبب لا يدل على وجوب السبب ومثلها الكلام في علة الحرام بل الظاهر انه كلما لو اراد من
العلة العلة التامة ايضا وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة اذ انتفاء التحريم عن معلول
انما يقتضي عدم تحريم علته من حيث انها علته ولا يلزم عدم تحريمها مطلقا فيكون حراما بالنسبة
الى المعلول الآخر وبالجملة لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك اما من جهة كونها مقدمة
للحرام فيدل على حرمتها النهي عنه ترك الواجب فيه ان توقف تحقق ترك الواجب عليها ثم
لو سلمنا لكن الخطاب تبعي توصلي عقلي وقد تقدم انه لا يثبت التحريم المقصود نظير وجوب
المقدمة واما من جهة استفادة ذلك من سائر احكام الشرع وتتبع مواردها ففيه انا
لم نقف على ما يفيد ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه ويرشدك الى ذلك ملاحظة فتوى
الفقهاء بكراهة صنايع تجر الى الحرام واما من جهة حكم العقل صريحا بذلك وهو ايضا مم
لان العقل لا يستقبح كون الشيء حراما من دون علته بل لا يستبعد فلا مانع من الحكم
بحرمة الزنا مع حلية اكل الطعام الذي يوجب القوة عليه الا من باب التكليف **الثالث**
لو لم يحرم الضد وتلبس به كالصلوة بالنسبة الى ازالة النجاسة مثلا فان بقي الخطاب
بالازالة لزم التكليف بالمحال والا خرج الواجب المضيق عن وجوبه وقد اجيب بان الاوامر
الدالة على وجوب الازالة ونحوها اوامر مخصوصة بما لم يكن المكلف متلبسا بواجب اخر
في الجواب اختيار الخيار الثاني لا الاول وتسليم جواز هذا التكليف لكون المكلف هو الباعث
عليه فيعاقب على ترك الازالة ويحكم بصحة الصلوة ولا منافاة **تنبيهات الاول** ان
بعض المحققين ذكر ادلة المثبتين والنافين وضعفها ثم قال ولو ابدل النهي عن الضد
الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب وحاصله ان الامر بالشيء وان لم يقتض النهي عن ضده
لكنه يقتضي عدم الامر بالضد اقتضاء عقليا لامتناع الامر بالمتضادين في وقت واحد فاذا لم
يكن الضد مامورا به فيبطل لان الصحة انما هو مقتضى الامر وبدونه يبطل فان الاصل عدم
الصحة وفيه اولا ان ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات واما في المعاملات فلا يتم
مطلقا وثانيا منع اقتضائه عدم الامر مطلقا اذ الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد
اذا كان مضيقا واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا ولا استحالة في اجتماع الامر المضيق
والامر الموسع فان معنى الموسع انه يجب ان يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في اي جزء
منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان في آن معين من آناته وهذا نظير ما سيجي تحقيقه من جواز

اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك من اختيار المكلف كما اذا
اختار المكلف ايقاع مطلق الصلوة في خصوص الدار الغصبي **الثاني** ان النزاع في ان النهي عن الشيء
هل هو امر بضده ام لا يبتنيه هو النزاع في الامر في دعاوي العينية والاستلزام ويمكن استنباط
الادلة مما لخطر سابق والحق عدم الاقتضاء ولو دل الدليل على الامر بضد ما نحن فيه خاصا لامر فلم
يقتضي النهي عن جميع الاضداد والامر الندبي ايضا فيه قولان وتحقيق لو دل على النهي عن الضد
نفيها لعاد جميع المباحات مكروهة لاستحباب استغراق الوقت بالمندوبات فتامل والحق عدم
الدلالة فيه ايضا ويظهر من ذلك الكلام في المكروه وضده ايضا **قانون** لا خلاف في ورود
الامر بواحد من امرين وامور على سبيل التخيير ظاهرا واختلفوا في المامور به فذهب اصحابنا وجمهور
المعتزلة الى ان كل واحد منها على البدل فلا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل
كان واجبا في نفسه لا لان يكون بدلا عما هو واجب وذهب الاشاعرة الى ان الواجب احد الابدال لا
بعينه وهناك اقوال شاذة فمنها انه هو الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها انه معين عند الله
ولكن يسقط به وبالاخر وهما ايضا للمعتزلة ومنها ما تبرأ كل من الفريقين منه ونسبه الى الاخر
وهو ان ما يفعله المكلف ويختاره فهو الواجب عند الله فيختلف باختلاف المكلفين وكلها
باطلة لمخالفتها للاجماع والاعتبار فالجيد الاقوال القولان الاولان ولكن الاشكال في تحقق
معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من جهة ان الكلي لا تعدد فيه ولا تخيير فيه والا لزم
التخيير بين فعل الواجب وعدمه ويندفع بان المراد التخيير في افراده فالوصف بحال المتعلق ونقض
هذا بالواجبات العينية فانها ايضا كليات مخير في افرادها ويمكن دفعه بان الكلي في المخير جعلي
منتزع من الافراد تابع لها في الوجود كاحد الابدال بخلافه في العينيات فانه متاصل وعلة الافراد
سابق عليها طبعا وقد يجتمع الاعتباران كالكفارة بالنسبة الى الخصال فالخطاب بالكفارة
عيني يستتبع التخيير في افرادها والخطاب باحد الخصال تخييري وبقي الكلام في ثمرة النزاع
بين الفريقين فربما قيل ان النزاع لفظي وليس كذلك ولكنه قليل الفائدة في الفقه ومما
يمكن ان يكون ثمرة انه اذا نذر ان ياتي بثلث واجبات شرعية تعلق الوجوب من الشارع
بها بنفسها فبر نذره بالاتيان بخصال الكفارة الثلث مطلقا على الاول بخلاف مذهب
الاشاعرة فان الخطاب لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلي المنتزع منها واما الدليل على
المذهبين فالاولون يتمسكون بالتبادر من قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من

أو من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فإن الظاهر منه إيجاب الطعام والكسوة والتحرير
على سبيل البدلية والأشاعرة يقولون كلمة أو لأحد الشيئين أو الأشياء مبهما وإذا كان تعلق الأمر
بواحد مبهم كما هو محقق ومستقيم والفرع لبظاهره على وجوب العمل بمقتضى ظاهره ولكل وجهة ولما
كان أصل هذا المبحث قليل الفائدة فلنقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام بالكلام في سائر الأقوال
وعللها وقد أطنبنا الكلام في تعليقاتنا على التهذيب **فائدة** قد عرفت أن المكلف بالواجبات
العينية المخير في إتيانها في ضمن أي فرد شاء وهذا التخيير عقلي فاعلم أن الأفراد قد يكون بعضها
أزيد من بعض في الامتثال بالأمر بالتصدق يمكن بدرهم وبدينار وبمطلق الذكر في الركعتين الأخيرتين
على القول به يحصل بتسبيحة وبأكثر وهكذا وكذا الواجبات التخييرية فقد تكون متفقات في الحقيقة
مختلفات في الزيادة والنقصان كالقصر والإتمام في المواطن الأربعة والأربعين والخمسين في بعض
منزوحات البئر والستة والخمسة في ضرب التأديب واختلفوا في اتصاف الزائد بالوجوب على أقوال
أظهرها أنه إن كان حصوله تدريجيا بحيث يوجد الناقص قبل القدر الزائد كما في التسبيح
فالأول والأربعين في الثاني فالمتصف بالوجوب هو الأول لا غير لحصول الطبيعة في الأول وبه
يحصل الامتثال لحصول أحد الأفراد في الثاني وإن لم يكن كذلك فالواجب كله لكونه فردا من الواجب
نعم اختياره مستحب لكونه أكمل الأفراد فيكون ثوابه أزيد وهذا هو دليل من أطلق الوجوب وغفل
عن صورة التدريج وأما القائل بالاستحباب لأنه يستدل بأنه يجوز تركه لا إلى بدل فلا يجب
وفيه أن الأقل بدل عن المجموع وعلى ما ذكره يلزم تكرار المسح فيمن مسح بثلاث أصابع إذا صدق كون
الاثنين مستحبا والواحد واجبا وعلى ما ذكرنا فالواجب واحد وهو أكمل أفراده ويمكن جعل التمام
ماهية مخالفة للقصر فلا يكون تخييرا بين مجرد الزائد والناقص ولذلك لا يجوز الاكتفاء بالركعتين
إذا نوى التمام أو لا فتدبر في الأمثلة والأمكنة ولا تغفل **قانون** لا خلاف في جواز الأمر بشيء
في وقت يساويه كصوم رمضان كما لا إشكال في عدم جواز الأمر بشيء في وقت ينقص عن اللزوم لم
وإطلاق الأداء على مجموع الصلوة المدرك ركعة منها في الوقت اصطلاح أو من جعل الشارع
للنص الصحيح المستفيض بأن من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت فيكون ذلك شرعا بمنزلة
إدراك الوقت لجمع ويتفرع عليه كونه مؤديا للجميع ويضعف كونه قاضيا مطلقا أو لما وقع خارج الوقت
كما صرح به في تمهيد القواعد واختلفوا في جواز الأمر بشيء في وقت يزيد عليه ويطلق عليه الواجب
الموسع والحق وقوعه وفاقا لأكثر المحققين لإمكانه عقلا ووقوعه شرعا أما جوازه عقلا فلأنه

لا مانع منه الا ما تخيله الخصم من لزوم ترك الواجب وهو باطل جزما الا انه يلزم لو ترك في جميع الو
كما انه يجوز تخيير الشارع بين افراد مختلفة الحقائق فيجوز تخييره بين افراد متفقة الحقائق متغايرة
بخصوصيات اجزاء الوقت ونظير ذلك التوسعة في المكان كوقوف عرفات وغيرها واما وقوع ذلك
فصلوة الظهر وصلوة الزلزلة وغيرهما فلما كان تطبيق اول جزء من الوقت واخره باخره غير مراد
اجماعا وغير ممكن عادة في الاغلب وكذا تكريره الى انقضاء الوقت ولا مرجح لاحد من الاجزاء على الا
فيبقى انه لما ذكرنا جوازه عقلا وهو التخيير بين الايقاعات الممكنة في اجزاء ذلك الوقت والخصم
لما احال التوسيع للزوم خروج الواجب عن الوجوب يلزمه التجشم فيما ورد من امثال هذه الا
فافترقوا على مذاهب فذهب بعض الشافعية الى اختصاص الفعل باول الوقت ونقل ذلك عن
المفيد وابن ابي عقيل بل نقل عنهما العقاب على التاخير وصيرورته قضاء والظاهر ان مرادهم بالعقاب
هو انه لو تركه راسا لا بمعنى كون العقاب على الترك في الجميع لكي يرتفع النزاع بل بمعنى العقاب على
الترك في الاول ولكنهم يقولون بالعفو حتما بعد فعله ثانيا ولا كلام في المضيقات فانه لا عفو
فيها فالتوسع في وقت العفو واحتجوا بانه لو لم يكن الوقت هو الاول للزم كونه قبل الوقت وهو
باطل كما في الصلوة قبل الزوال وفيه انه انما يتم في مقابل من خصه بالاخر مع ان بطلان التالي
على قوله ايضا ممنوع للنقض بتقديم الزكوة نفلا وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس وما نقل عن
ذلك وغيرهم وبعض الحنفية الى اختصاصه بالاخر محتجا بلزوم المعصية في التاخير لولاه وهو
منفي بالاجماع وفيه ان الاجماع تم لو ابطل اصل المعصية ومع حصول العفو فلا يضر وكما ورد
ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله فحصل الفارق وقيل انه مراعى فان ادرك اخر الوقت
وظهر كونه واجبا والا فهو نفل نفعله في الاول نفل الكرخي وقيل يسقط الفرض ولعله اراد ان
مشروط بادراك مجموع الوقت وهو في غاية الوهن بعد ما بيناه وقد ذكروا في تفسيره وجوها
وجوها ذكرنا في حواشي التهذيب لا فائدة في ذكرها وعلى ما اخترنا من كونه من باب التخيير
في الايقاعات فهل يجب في كل من الترك بدل اي العزم عليه ثانيا حتى يتضيق الوقت فيتعين
الواجب ام لا قولان اظهرهما العدم لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالا
ت واما سائر الادلة فمدخولة مثل انه لا بد من مساواة البدل والمبدل والفعل واحد والعزم
متعدد ومن لزوم تساويهما في الحكم والفعل مسقط للتكليف دون العزم وفيهما معا ان البدل
منه هو الايقاعات الى ان يتضيق فيتعين ومثل دعوى القطع بان الامتثال بالفعل حصل

جهة البدلية وفيه ان ثبوت البدلية لا يقتضي قصد الفعل من جهتها وقد يجاب ايضا بان البدل
تابع مسبب عن ترك مبدله كالتيمم بدل الوضوء وكخصال الكفارة على القول بالترتيب وتحصيل
الظن بوقوع الكفارة عند تركه فاطلاق البدل عليه اصطلاح وجهة البدلية لا تعتبر في مثل
ذلك احتجوا بانه لو جاز الترك بلا بدل لما انفصل عن المندوب وفيه انه لا كلام لنا في الفرد الا
واما في الباقي فالبدل يتحقق وهو كل واحد من الجزئيات المتمايزة بالوقت ويلزم خلو الترك
عن بدل فيما اذا مات فجاة ولا اثم لجواز التاخير وفيه ان الواجب انما يستحق تاركه العقاب في الجملة
ويصدق عليه انه لو لم يفعله ولا ساير الافراد مع ظن الموت او مع فرض بقائه الى اخر الوقت
لاستحق العقاب وسيجي انه يجوز التاخير مع ظن السلامة فالموت فجاة مع عدم التقصير لا يخرج
عن الوجوب وبانه لولاه لزم تساويه في الوقت وقبله فيخرج عن الوجوب وفيه ان تركه في الوقت
ليس بدون البدل وهو الجزء الاخر من جنسه بخلاف ما قبل الوقت وبانه يثبت فيه حكم خصال
الكفارة لسقوط كل بفعل الاخر وحصول العصيان بتركهما وفيه ان سقوط كل بفعل الاخر مجرد
لا يستلزم الوجوب ان اريد مجرد الرخصة في الترك وان اريد حصول العصيان ايضا بتركهما فهو
اول الكلام فان الكلام انما هو قبل تضيق الوقت مع ان كون الرخصة في الترك لاجل اختيار
العزم لا الفرد الاخر اول الكلام ومع تسليم وجوب العزم فقد يقال انه ليس من جهة انه بدل الفعل
بل لان غير الغافل يجب عليه العزم على الواجبات اجمالا او تفصيلا حين استشعارها لكونه من
احكام الايمان ولوازم المؤمن ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا بما بعد الوقت بل يجب ولو
قبل عشرين سنة فوجوب العزم ليس من جهة انه بدل الواجب ولكن لما كان العزم على الفعل بعد
وقوعه متحققا فتوهم بعد الفعل انه كان احد الواجبين التخييريين واسقطه الاخر مع انه قد
يتامل في اصل وجوبه ايضا لان غاية الامر انه يجب على المؤمن ان لا يعزم على الترك حين الا
واما وجوب العزم على الفعل ففيه اشكال ولا تلازم بينهما كما توهم لثبوت الواسطة وبين
ما قيل انه لو وجب العزم فيلزم انضمام بدل اخر في بعض الاحيان مثل العزم على صوم د
او اخبار وسفر مباح ولم يقل به احد **تتميم** التوسعة في الوقت اما محدود كالظهر او غير
محدود مثل ما وقته العمر كالحج وصلوة الزلزلة والنذر المطلق ويتضيق الاول بتضيق
وقته او بظن الموت والثاني بظن الموت ومثل ظن الموت الظن بعدم التمكن فيعصي من
ينافي عليه الوقت بالتاخير اتفاقا لان اليقين بالبراءة لا يحصل الا بذلك وتحصيله

والجب عند اشتغال الذمة يقينا والمراد اليقين في موافقة الامر والاطاعة لا كاتراة الذمة
لا يحصل بالاتيان فيما بعد لو ظهر بطلان الظن فافهم ذلك ثم لو ظهر بطلان الظن فالظاهر
بقاء المعصية لانه مكلف بالعمل بالظن وقد خالفه فصار عاصيا كما لو وطى امرأة بظن انها أجنبية
فتبين خلافه بظنه انها ... ونحو ذلك فلا ريب في العصيان انما الاشكال في انه قضاء او اداء والا
الاقوى الثاني لانه وقع في وقته وقيل انه قضاء لو وقع بعد الوقت بحسب الظن وضعفه ظاهر
واما ظان السلامة الذي فاجاه الموت فلا عصيان عليه بالتأخير وقيل بالعصيان فيما قبل
العمر الموسع جزء من الوجوب لولاه عند عدم ظن الموت فانه يجوز التأخير فيه الى تضيق الوقت
وتعين الوجوب وهو تحكم بحت لان ذلك يرد في المحدود لو ظن السلامة الى آخر الوقت مع ان
غير المحدود ايضا يتضيق وقته ويتعين عند ظن الموت **تنبيه** ومما يتفرع على توسيع الوقت
والتخيير فيه التخيير في لوازمه بلا اشارة فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف
في اول الوقت في جزء آخر فالمكلف في اول الظهر انما هو مكلف بمطلق صلوة الظهر فعلى القول
باعتبار حال الوجوب في مسئلة القصر في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام
اول الوقت لان المكلف مخير في اول الوقت باداء مطلق صلوة الظهر في اي جزء من الاجزاء ويمكن
الحال في الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام والصلوة بالتيمم والغسل والوضوء وصلوة
الخوف وصلوة المريض وغير ذلك فتخير المكلف في ايقاعها في هذه الاجزاء تخيير في لوازمها
فافهم ذلك واضبطه وان شئت تفريعا اوضح فاعتبر الاشارة من ملاحظة ما دل على توسيع
الظهر مع ما دل على اباحة السفر مطلقا مثلا كما يستفاد ذلك من الآيتين فليتأمل **قانون**
الواجب الكفائي ما قصد به غرض يحصل بفعل البعض ولا يتعلق الغرض بحصوله من كل واحد من
المكلفين او بعض معين منهم كخصائص النبي ولا ريب في جوازه عقلا ووقوعه شرعا كالجهاد
المقصود منه حفظ الاسلام واذلال الكفار وصلوة الميت المقصود منها احترام الميت والحق
انه واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لا كما قيل بتعلقه بالمجموع ولا كما قيل بتعلقه بالبعض
الغير المعين لنا انه لو تركوه اجمع لذموا بالترك واستحقوا العقاب جميعا باتفاق الخصم وهو معنى
الوجوب كما ان السقوط بفعل البعض اجماعي حجة القول الثاني انه لو تعين على كل واحد
كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا
خطاب فلا نسخ فلا يسقط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على

الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل احد ويكون التأثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض

ولجيبان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت فانه يحصل بفعل البعض ولهذا ينسب السقوط الى فعل البعض وبان الوجوب لو لم يتعلق بكل واحد فكيف ينوي كل منهم الوجوب فتحتج الآخرين وجوه الاول ان الوجوب لو كان على الكل لما سقط بفعل البعض وقد مر انه استبعاد محض ومثله يجري في الواجبات العينية ايضا كاسقاط دين رجل باداء متبرع عنه الثاني انه كما يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا يجوز الامر لبعض مبهم فان ما مانعا هو الابهام وقد لغى وليسقط بفعل اي بعض كان فيكون واجبا على بعض منهم وفيه انه قياس مع الفارق لانكم تقولون بتأثيم الكل على ترك البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر بواحد مبهم فان التأثيم ليس على ترك الواحد بل التأثيم للكل حين ترك الكل دليل على الوجوب على الكل ولا معنى لعقاب شخص عن شخص آخر فثمرة النزاع اذا انما هو في اتصاف كل واحد منهما بالوجوب وعدمه اذا اصله تعم الكل ويتفرع عليه غيرانه الثالث قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية فان التنديم والتهديد على طائفة منكرة مبهمة والجواب ان المراد بيان ما يسقط الوجوب جمعا بين الادلة مع ان اشتغال الجميع يوجب اختلال النظام والعسر والحرج وكما ان الشروع واجب للاتمام ايضا واجب لسقوطه انما هو بعد التفقه ثم ان الواجب الكفائي لا يسقط الا مع حصول العلم بفعل الآخر وهل يعتبر الظن الشرعي مثل شهادة العدلين ونحوها فيه قولان الاقرب الاعتبار والظاهر ان مجرد العلم بحصول الفعل من مسلم يكون كافيا حملا لفعله على الصحة بمقتضى الادلة القاطعة فلا يعتبر العدالة وتمام هذا الكلام في الفروع

قانون اختلفوا في ان الامر المتعلق بالكلي هل المطلوب به هو الماهية او الجزئي المطابق للماهية الممكن الحصول وصرح بعضهم بوصفه بالحقيقي ايضا لانه هو الموجود في الاعيان والاقرب الاول للتبادر عرفا ولان الاوامر مأخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ونقل فيه السكاكي اجماع اهل العربية فلا يفيد الحدث الا طلب ذلك الحدث مع ان الاصل عدم الزيادة والظاهر ان من يدعي ان المطلوب هو الفرد ايضا لا ينكر ذلك بحسب اللفظ واللغة والعرف ولكنه يدعي ذلك بثبوت القرينة على ارادة الفرد من جهة العقل فقيل ترجيحهم لا ينكرون ذلك في شيء من الموارد ومثل انهم يقولون في مبحث افادة الامر المرة او التكرار او الفور وعدمه وغير ذلك ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية فالحل

مراده هم ان حقيقة اللفظ وان كان يقتضي ذلك الا ان العقل يحكم بان المراد هنا هو الفرد كما
مطلوب الشارع هو ما امكن وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشارع للزوم التكليف
بالمحال والمهية فلا وجود لها في الاعيان فثبت ان المطلوب هو الفرد وجوابه ان المستحيل وجوده في
الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون مع قيد وتشخص وبلا شرط شيء فيمكن وجودها بايجاد
الفرد والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به فيكون الفرد من مقدمات حصولها فيجب من باب
المقدمة وذلك لا يستلزم نفي مطلوبية الطبيعة فان قلت النزاع في هذا الاصل متفرع على
النزاع في وجود الكلي الطبيعي وعدمه وما ذكرته انما يتم على تقدير تسليم وجوده عين وجود
الافراد وبينوه في محله وقد تبين ان المقام يتم بدون ذلك ايضا فان منكري وجود الكلي الطبيعي
لا ينكرون ان العقل ينتزع من الافراد صورا كلية مختلفة تارة من ذواتها واخرى من اعراضها
المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى كما صرح به وان لم يكن لتلك الصور
وجود الا في العقل وتلك الصورة هو الكلي الطبيعي على مذاق هؤلاء ولا ريب ان له نوع اتحاد
مع الفرد اصدقها عليه عرفا وعدم وجودها في الخارج انما يظهر بعد التدقيق الفلسفي واما اهل
العرف فلا يفهمون ذلك ولا يفرقون بين ما كان وجوده متاصلا ومتحققا او بالاضافة
والاعتبار فيفهمون من الامر ان مطلوب الآمر هو هذه الطبيعة المطلقة لا بشرط غاية الامر
استحالة تحققها في نفسها الا بايجاد الفرد ولا ضير فيه مع القدرة عليه بالواسطة ويكفي في انتهاء
ذلك قولهم الامر الانتزاعي ما بازائه الانتزاع وان كان امرا اعتباريا وحاصل المرام ان اهل
يفهمون من ذلك ان الخصوصيات المعينة لا مدخلية لها في الامتثال ويكفي تحقق هذا الكلي
في الخارج على اي نحو يكون وان كان اعتقادهم بتحققه في الخارج فاسدا في نفس الامر
ولا يضر فساد هذا الاعتقاد في حصول الامتثال ثم هذا النزاع يجري في المسائل الحكمية على
انا نقول غاية ما دل عليه دليلكم ان المطلوب لا بد ان يكون هو الفرد واما تعينه وتشخصه وارادة
فرد معين فلم يدل عليه دليل من اللفظ ولا من العقل ولا ريب ان فردا ما من الطبيعة ايضا
كلي ولا يتحقق الا في الخارج على هذا فكم وارادة فرد خاص يحكم بحث فان قلنا انا نريد من فرد
ما احد الافراد بمعنى ان المطلوب هو كل واحد من الجزئيات المعينة المشخصة على سبيل التخيير
فيتعلق الطلب بكل واحد منها على سبيل التخيير وليس ذلك من باب التعلق بالكلي فتكلف
فنقول الفرق بين الواجب التخييري والعيني وان تخيير المكلف في افراد الواجب العيني ليس

من باب الوجوب التخييري الا ما يقضي فرق بينهما مع انهم تنازعوا في الواجب التخييري على اقوال
شتى ولم يتنازعوا فيما نحن فيه اصلا وهو من اعظم الشواهد على ان المطلوب هنا شيء واحد
وان التخيير بين الافراد انما هو من باب حكم العقل من جهة وجوب المقدمة او من خطاب الشرع
ايضا بخطاب تبعي لا ان يكون خطابا بالتاسيد كما هو مقتضى قول الخصم فانه يقول ان مطلوب
الشارع في الامر المتعلق بالكلي هو الافراد تخييرا بالاصالة ونحن نقول بان وجوب المقدمة
يقتضي الحصة فاتيان ايها شاء تبعا للخطاب بالكلي وايضا الافراد في الواجبات التخييرية
لا بد ان يكون مطلوبة بالذات ومفصلة والمطلوب هنا التخيير في اتيان هذه الطبيعة في ضمن
اي فرد من الافراد شاء فالتخيير بينها ليس من حيث انها اشياء متاصلة بذاتها بل من حيث
انها مصاديق لهذا المفهوم فيؤول الكلام في وجوبها الى تحصيل الامتثال بايجاد المفهوم
وتحصيله في الخارج وكون في نظر اهل العرف وعاملهم كون اكثر خطابات الشارع مجازا ان
قلت على ما ذكرت من كفاية مطلق اتحاد الكلي مع الفرد فيصح اطلاق الكلي وارادة الفرد
حقيقة وان كان الاتحاد غير واقع في نفس الامر فلا مجاز قلت فرق بين بين قولنا ائتني
برجل واتاني رجل وسلم امر تعالى الرجل لا المراة والمسلم في كون الكلي حقيقة في الفرد
هو الصورة الاولى وفي الثانية اشكال لان المراد منه شخص خاص وانما علق الحكم على
المطلق ولا ليسري الى الفرد والمطوي في ضمير المتكلم انما هو الرجل الخاص مثل قوله تعالى
وجاء رجل من اقصا المدينة فلم يعلق الحكم اولا على الفرد الخاص ولم يقصد من اللفظ
دلالته على الخصوصية وبذلك يمكن ادراجه في تحت الحقيقة ايضا واما الثالثة فلا
التفات فيه الى الفرد لا اولا وبالذات ولا ثانيا ولكن لما لم يمكن الامتثال الا بالفرد
وجب من باب المقدمة ولا ريب ان الاوامر من قبيل الثالث فلا ريب ان ارادة الفرد من ذلك
مجاز واما ما قيل من ان الخلاف في هذا الاصل انما نشا من عدم التمييز بين الماهية لا بشرط
وبينها بشرط لا او حمل كلام النافي على ارادة الثاني فهو بعيد من انظار العلماء تنبيه
وتحقيق اعلم ان صيغة الامر مثل اضرب لها اعتبارات ثلث يلاحظ الكلية والجزئية
بالنسبة اليها الاول ملاحظة كونها كليا بالنسبة الى الطلب الراجح فعلى القول
بكونه حقيقة فيه فاستعماله في كل واحد من الوجوب والندب استعمال في افرادها
والثاني ملاحظتها بالنسبة الى افراد الضرب والثالث ملاحظتها بالنسبة الى

المخاطبين وهذه المواضع متغايرة بالذات وبالحكم ووضعها بالنسبة الى الثالث حرفي
نسبي والموضوع له هو الافراد فلا تجانس في استعمالها في الافراد على ما هو التحقيق في وضع
الافعال والحروف واما الاولان فقد عرفت حكم الثاني منهما مفصلا والوضع هنا
وضع المشتقات والملحوظ فيه هو المادة واما الاول فالظاهر انه من باب وضع ما يجعل من
اقتضاء المادية وكونه حقيقة ح انما هو لاجل التعلق بالطبيعة والظاهر ان الوضع فيه ايضا
كسابقه وانما هو متعلق بالهيئة لا بالمادة لكن مع قطع النظر عن النسبة الى الفاعل وقد
اشتبه الامر على بعض الفحول فحسب وضع الامر من حيث كيفية الطلب وضعا حرفيا كوضعه بالنسبة
الى ملاحظة النسبة الى الفاعل **قانون** الحق عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه وتنقيح
ذلك ليستدعي رسم مقدمة وهي ان الواجب المشروط اعني ما توقف وجوبه على ما توقف عليه
وجوده اما يعلم بتنصيص الامر على الاشتراط مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من
استطاع اليه الاية او يجب الصيام على من كان حاضرا ونحو ذلك او يعلم بحكم العقل مثل توقف
الواجب على التمكن منه فيتوقف عليه وجوبه ايضا لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق ومعنى الشرطية
اي التعليق على ما يفهم منه هنا ما لا يصح على العالم بالعواقب ولا يحسن الشرط منه على ظاهره
فان ظاهره الجهل بالوقوع تخوينا في العلم فيحمل الاشتراط على الحكمين مطلقين ثبوتا بالنسبة
الى الواجد وسلبيا بالنسبة الى الفاقد نعم اشتراطه انما هو بالنسبة الى المكلف والامر جا
هلين فالعمومات الشاملة بظاهرها لكل المكلفين منها ما يحصل العلم بكونها مطلقا و
هو واذا اجمع المكلف جميع الشرائط العقلية والشرعية ومضى من الوقت مقدار ما يتمكن
من ادائه فيه ومنها ما يحصل العلم بكونها مطلقا بالنسبة الى الشروع فيه كالفرض الثاني من
فاول الوقت لمن لم يخبره صادق ببقائه الى التمام ومنها ما يحصل الظن بالاطلاق بالنسبة اليها
كالصحيح السليم الذي يظن بقاؤه الى اتمام الواجب ولا ريب انه مع هذا الظن يجب الاقدام على
الواجب بعد دخول وقته بل قبل الدخول فيما يتوقف عليه ايضا كالحج من البلد النائي ومن هذا
لا ريب فيه بل لا يمكن صحة التكاليف الشرعية الا بذلك سيما في الموقتات ومدار ارسال الرسل
وانزال الكتب وشرع الشرائع بل مدار نظام العالم واساس عيش بني ادم على ذلك فيكفي الظن
فيجب التعبد به والقول بان التكليف يتجزى بالنسبة الى اجزاء المكلف به فهو مع انه يجعل المنع
بالنسبة الى الدلالات المقصودة من اللفظ كما ذكرنا في مقدمة الواجب لا يتم العلم قبل حصول

وذلك التحرير وتمهيد تحقيقه يخرج عن المتنازع مع ان الكلام في نفس التكليفات لا اجزائها والمراد
بالشرط في محل النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوقوع ايضا كالقدرة والتمكن
من المقدمات العقلية الحضرية وعدم السفر وعدم الحيض للصوم فما جعل الشارع شرطا
للوقوع او لا كتملك النصاب من الزراعة في الزكوة واما جعل ارادة المكلف من ذلك فهو الا
على مذهب الجبرية وبالجملة لا كلام فيما كان مقدمة للوقوع فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة
لانه يجب تحصيله كالواجب ولا يلزم من امر الامر اذا علم انتفاؤه نقص وقبح والامر علم انه يترك اختيارا
لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار اذا تقرر هذا فنقول ان هيهنا مقامين من الكلام الاول
انه هل يجوز توجيه الامر الى المكلف الفاقد للشرط مع علم الامر بانتفائه وان لم يكن المراد نفس
الفعل المامور به بل كان المراد نفس الفعل المامور به بل كان المراد مصلحة اخرى حاصلة من
الامر من العزم على الفعل وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء والامتحان ام لا والثاني انه
هل يجوز ارادة نفس المامور به مع العلم بعدم الشرط ام لا والظاهر ان كليهما مما وقع فيه النزاع
ولكن المتداول في السنة الاصوليين المقيد في تفريعاتهم هو النزاع الثاني وقد اختلط المقامان
على كثير منهم كما يظهر من استدلالاتهم والحق في الاول الجواز ولا يحضرني الان كلام من انكر في
ذلك الا العميدي في شرح التهذيب قال ان ذلك غير جائز لما يتضمن من الاغراء بالجهل
لما يستلزم من اعتقاد المامور ارادة الامر الفعل المامور به منه ويظهر ذلك من صاحب المعالم ره
ايضا في اواخر المبحث وفيه انه لا قبح في ذلك اما اولا فلما بينا انه قبل ما يحصل العلم للمامور بكونه
مكلفا باصل الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن فلا يستلزم الاعتقاد
الجازم ولا ينفر الظن مع انكشاف فساده كما هو المشاهد في العمومات الشاملة لغالب المكلفين
مع ان كثيرا منهم لا يتمكن عن الاتمام والا لا ينفي الواجب المشروط غالبا غاية الامر كون ذلك
الاستعمال مجازا بانتفاء قرينة وتاخيرها انما يقبح اذا كان عن وقت الحاجة واما عن وقت
الخطاب فلا قبح فيه كما سيجيء تحقيقه واما ثانيا فلانه يستلزم نفي النسخ المجمع عليه ظاهرا
فان ظاهر الحكم التابيد وعلى القول بجوازه قبل حضور وقت العمل فالملازمة اظهر فالحاصل
ان الامر حقيقة في طلب نفس الفعل ومجاز في طلب العزم عليه والتوطين له لقصد الامتحان وغيره
وانكشاف عدم الشرط قرينة على ذلك متاخرة عن الخطاب وما قيل ان الامتحان لا يصح في حق
الامر العالم بالعواقب ففيه ما لا يخفى اذ لا ينحصر فائدة الامتحان في حصول العلم للامر بل قد

يكون للغير والمكلف ولا تمام الحجة كما لا يخفى وبما ذكرنا يعلم الجواب عما يقال في هذا المقام ايضا
بانه لو جاز الامر لمجرد مصلحة في نفس الامر ما ذكر لما دل الامر على وجوب المقدمة ولا النهي عن ضده
ولا على كون المامور به حسنا فان الدلالة على المذكورات انما هي من خواص الصيغة فلا يخرج
عنها الا بالقرينة على المجاز ويجري الاستعمال الا بوجه الحقيقة حتى يحصل الاشتراك الموجب
للاجمال المانع عن الدلالة ومن عدم ارادة المذكورات في بعض الاحيان لا يلزم عدم دلالة
اللفظ من حيث هو واما المقام الثاني فذهب اصحابنا الى عدم الجواز وجمهور العامة على
الجواز وربما افرط بعضهم فجوزه مع علم المامور بانتفاء الشرط ايضا لنا انه تكليف بالايطاق
اما في ما انتفى فيه ما يتوقف عليه الفعل عقلا فواضح واما فيما انتفى فيه ما جعله الشارع
شرطا للوجوب والوقوع معا كعدم السفر والحيض ونحوهما فلانه رخص في السفر ومنع في حال
الحيض فبعد اختيار السفر يحرم الصوم فلا يجوز فعله فيمتنع شرعا وكل محرم في حال الحيض
فيمتنع فعله شرعا فتكليفه بالوجوب والحرمة مع اتحاد ممتنع كما يجيء ولا فرق عندنا بين الممتنع
بالذات والممتنع بالغير في قبح التكليف الا فيما سار الامتناع من جهة سوء اختيار المكلف فلا
يرد ما اجاب به ابن الحاجب وغيره بان ما لا يصح التكليف به هو المحال الذاتي لا الاضافي
ولا ما اوردوه من النقض بلزوم عدم صحة التكليف مع جهل الامر ايضا لاشتراك امتناع الامتثال
وفيه انا لا نقول بانحصار جهة قبح التكليف في امتناع الامتثال بل هو كذلك مع علم الامر
والقبح انما هو في هذه الصورة احتجوا بوجوه الاول ان حسن الامر قد يكون لمصالح تتعلق
بنفسه دون المامور به كالعزم والتوطين ونحوهما وفيه ان هذا خروج عن المتنازع والثاني
انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين واما
الملازمة فلان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف وفيه ان الكلام
في شرط الوجوب والارادة من شرط الوقوع لا غير نعم يصح ذلك على القول بكون العبد مجبورا
في الارادة وبطلانه بديهي الثالث لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف وهو باطل بالضرورة اما
الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يحصل العلم لبقائه على صفات
التكليف الا التام والمراد العلم بالاتيان بما بعد فلا ينفي حصول العلم في الواجب الموسع
لتضيق الوقت بمقدار الواجب لتحقق الشرائط مع عدم الفعل فيلاحظ هذا الكلام بالنسبة
الى جزء من الزمان يمكن ايقاع الفعل فيه وفيه منع الملازمة لو اراد من العلم اعم من الظن

المعلوم المحبة كما مرت الاشارة ومنع بطلان التالي لو اراد خصوص العلم ودعوى الضرورة فيه مكابرة

وعناد مع ان انقطاع التكليف حال الفعل ايضا محل كلام الرابع لو لم يصح لم يعلم ابرهيم ع وجوب

ذبح لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علم قطعا والا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج

الى الفداء واجيب عنه بالمنع من تكليف ابرهيم ع بالذبح الحقيقي بل انما كلف بمقدماته كالاضجاع و

المدية ونحو ذلك بدليل قوله تعم قد صدقت الرؤيا فاما جزعه فلاشفاقه عن ان يؤمر بعد ذلك

بالذبح نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به او عما لم يؤمر

من المقدمات اذ لا يجب ان يكون الفدية من جنس المفدى وغير ذلك كما يناسب امتحان مثل ابرهيم

واشتهاره بالفضل لذلك وكذا ولده اسمعيل ع ولا لاشتهاره بذبيح الله ولا لما وورد ان المراد بذبح

عظيم هو الحسين ع والاستشهاد بتصديق الرؤيا معارض بان اني اذبحك مع كون المجاز فيه اول الظهر

كما لا يخفى وقد يجاب ايضا بان ذلك من باب البدا الذي يقول به الشيعة وهو مشكل لان البدا انما

هو في الافعال ويمكن توجيهه بان المراد حصول البدا وما ظهر له من الله وعلم من قبل انه يذبحه

ويصد رعنه الذبح بقرينة قوله تعم اري في المنام اني اذبحك لا امرني تعم بذبحك فيكون

في المعنى اخبارا عن حصول هذا الفعل في الخارج بلا منع من الله تعالى ثم بدا له تعم فلم يقع

في الخارج مثل اخبار عيسى ع عن موت العروس ثم ظهور خلافه لكن يرد عليه ان رؤيته ع ذبحه في المنام

مسببة عن امره تعم فيعود الكلام ويشهد بذلك قوله تعم حكاية عن اسمعيل ع يا ابت افعل ما

تؤمر فالاولى جعله اما من باب النسخ والقول بجوازه قبل العمل سيما عند حضور وقته او من باب

ارادة العزم والتوطين مع ان حصول العلم لابرهيم في معرض المنع لم لا يكون بسبب الظن المتبع في مثل

هذا المقام مع ان الوجوب الشرطي فيما لو كان المكلف واحدا والحال واحدا ايضا مشكل فتدبر وهنا

يتفرع على المسئلة لزوم القضاء على المكلف اذا دخل الوقت فجن او حاضت المراة قبل مضي زمان

ليسع الصلوة وانتقاض التيمم لمن وجد الماء وان لم يمض زمان يتمكن عن المائية او منع عنها

مانع فلا يكون مكلفا بالمائية فلا ينتقض والمشهور انتقاضه ولعله من جهة ظواهر النصوص

ومنها لو منع عن الحج في العام الاول ثم مات او تلف ماله فلا قضاء وفروع المسئلة كثيرة وربما

جعل منها لزوم الكفارة على من افطر في شهر رمضان ثم مرض في ذلك اليوم او حصل له مفطر اخر من سفر

ضروري او غير ضروري ونحو ذلك وفيه اشكال اذ لا دليل على انحصار الكفارة في افطار الصوم

التام النفس الامري بل قد يجب لانه فعل فعلا حراما وافطر صوم رمضان بحسب ظنه الذي عليه

للمؤول في التكليف ولذلك وقع الخلاف فيه بيننا لاصحاب **قانون** اختلفوا في ان الشارع
اذا اوجب شيئا ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز ام لا والاظهر ان الجواز الثابت بالبراءة الاصلية
ثابت جزما وانما الاشكال في بقاء الجواز الذي استفيد من الامر فمحل النزاع هو في ثبوت
حكم اخر شرعي من الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب وعدمه فالاقوى عدمه بل يرجع
الى الحكم السابق من البراءة او الاباحة او التحريم بالنظر الى الموارد مثل ان يكون من العبادات
فيحرم لكونها تشريعا بدون الاذن او العادات والتلذذات فيكون مباحا او المعاملات
فالاصل البراءة من اللزوم لاصالة عدم ترتب الاثر او بالنظر الى الاقوال فيما لم يرد فيه نص
فان منهم من قال فيه بالتحريم ومنهم من قال غير ذلك فما يتوهم من ان المراد رجوع الحرمة
المنسوخة مثلا لو فرضت ثبوتها قبله ايضا باطل وبالجملة المراد عدم بقاء الجواز المستفاد
من الامر بالدلالة التضمنية مطلقا لا رجوع الحكم السابق وان كان حكما شرعيا منسوخا
ومحل النزاع ما اذا قال نسخت الوجوب او رفعته او نسخت المنع عن الترك ونحوها اما لو
اوضح بنسخ مجموع مدلول الامر فلا اشكال احتجوا على بقاء الجواز بان الامر الايجابي
على الجواز مع المنع من الترك فالمقتضي للجواز موجود ونسخ الوجوب لا يحصل معه اليقين
برفع لحصول مناه برفع المنع عن الترك فان رفع المركب يحصل برفع احد جزئيه وعدم بقاء
الجنس مع انعدام الفصل انما يسلم لو لم يخلفه فصل اخر ولا ريب ان رفع المنع عن الترك
يستلزم جواز الترك فمع انضمامه الى جواز الفعل يحصل الاباحة وفيه ان الجنس والفصل
في الخارج متحد ووجودهما انما هو في ضمن الفرد فلا معنى للتفكيك بينهما مع ان المحققين
منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام منحصرة في الخمسة فلا يتصور
الانفكاك عن واحد من الفصول الاربعة التي يتركب الجواز معها وما قيل هنا لا احتياج
من نيابة الفصل الاخر ففيه ان تحصل الجنس في ضمن الفصل الاول غير تحصله في ضمن
فصل اخر فاذا انتفى الفصل الاول فما الذي اوجب حصوله ثانيا فان قلت ان وجوده
مستصحب قلت علية الفصل لوجود الجنس والفرق بين التحصلين لا يجامع القول بالاستصحاب
وان تقارن رفع الفصل ووجود فصل اخر في الخارج سلمنا لكنه معارض باستصحاب عدم القيد
فان جواز الترك حال ثبوت الوجوب كان منفيا يقينا وحصوله الان مشكوك فيه فان
قلت لا ريب في حصول القيد لان جواز الترك حاصل برفع الوجوب مطلقا فمع استصحا

الجواز ثم المطلق قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم الارتباط والتقييد فان قلت الارتباط والتقييد
امر اعتباري وبعد حصول الطرفين واتحاد المورد فلا معنى لعدم اعتبار ذلك قلت سلمنا ذلك
لكن نقول الاصل عدم تيقن اللحوق وهو مستصحب غاية الامر حصول الظن باللحوق بالاستصحاب
ولا يقين لا لان الانضمام في نفسه يحتاج الى الدليل بل لان اليقين بالانضمام يحتاج الى
اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لانه كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن الترك فقط
يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فعدم اليقين بالانضمام انما هو لعدم اليقين
ببقاء المنضم اليه فكما ان بقاء المنضم اليه اعني الجواز مستصحب حتى يثبت اليقين بخلافه
فكذا عدم لحوق القيد به متيقن حتى يثبت اليقين بخلافه والاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض
الاستصحابان ويتساقطان فيبقى المورد بلا حكم ويحتاج الى دليل آخر فكما ان الاصل بقاء الجواز
الذي في ضمن الوجوب فالاصل عدم تحقق الاباحة بالمعنى الاخص والاستحباب فان جميع الاحكام
الشرعية الاصل عدمها ومن طريق بيان المبحث علم ان الباقي على القول بالبقاء هو الاستحباب
لا الاباحة ولا غيرها مما توهم فان جنس الوجوب هو الطلب الراجح ثم ان هذا الاصل وان
قل ثمره بل لا يحضرني الان له فرع الا ما توهمه بعض الاصحاب من تفريع جواز الجمعة
بعد انتفاء الوجوب العيني بسبب فقد شرط اعني حضور الامام او نائبه او تخريجه لبقائه بلا
دليل والعبادة بلا دليل حرام وهو باطل كما ستعرفه لكن له نظير كثير الفروع عظيم الفائدة
وهو ما اشتهر فالسنتهم من ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام والتحقيق خلافه
كما بينا فمن فروعه ان القضاء تابع للاداء والتحقيق خلافه ومنها ان الوضوء لا يجزي
عن الغسل اذا تعذر ومنها انه لو نذر ايقاع صلوة في مكان لا رجحان فيه والتحقيق انه
لو نذر ايقاع صلوة الظهر مثلا او نافلة في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول باشتراط
الرجحان في النذر واما لو نذر ايقاع ركعتين مبتدأة في المكان المذكور فينعقد لان
عدم اعتبار الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلابد ان ينعقد ويفعلها ولو في غير
ذلك الموضع بل لان مورد النذر هو ذلك الفرد وهو راجح باعتبار الكلي الموجود فيه
ومنها ما لو باع العبد المأذون او اعتق ففي انعزاله وجهان بل الوجهان يجريان لو
بكونه وكيلا ايضا فان الاذن الحاصل من جهة كونه مالكا قد ارتفع ويبقى كلي الاذن الى
غير ذلك من الفروع مثل ان ينذر اضحية حيوان خاص فمات قبل ذلك فلا يجب الكلي

انه كما لا يجري الاستصحاب في الاجزاء العقلية لاثبات الاحكام الشرعية كذلك لا يمكن الاستدلال
عليه بمثل قولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم
بشيء فاتوا منه ما استطعتم فلا في الاجزاء الخارجية فيجب على الاقطع بقية العضو في الوضوء
ونحو ذلك واما انتفاء الشرط فليس مما نحن فيه في شيء فانتفاء شرطيته الشرط لسا ... وليس
بنفيح جزما وبديهة لتجدده انا فانا في جميع الازمان ومسئلة صلوة الجمعة المتعلقة من هذا
القبيل وما قررنا يظهر لك بعد التامل حال النذر الاستحباب في نفي الكراهة وغيرها وكل
الكلام في اقسام العام والخاص **قانون** الحق ان الامر يقتضي الاجزاء وتحقيق هذا الاصل
يقتضي رسم مقدمات **الاولى** الاجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبد به وانما يكون اذا اتى
المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه وقيل هو عبارة عن اسقاط القضاء كما
سيجيء نظيره في الصحة وهو اخص من الصحة اذ مورد الصحة اعم من موارد التعبد فيشمل
والايقاعات بخلاف الاجزاء فانه مختص بموارد التعبد والظ ان الاجزاء في العبادات هو
اللازم المساوي للصحة فيها وتعريفنا الاجزاء بهذا اللفظ قد وقع في كلام بعضهم وهو
بخلاف المقصود والاولى ان تعبر عن المعنى الاول بحصول الامتثال وعن الثاني بسقوط فعله
ثانيا اعم من الاعادة والقضاء فان ما لا يكون مسقطا للقضاء لا يكون مسقطا للاعادة
بطريق اولى والظ ان مراد من عبر بما ذكر هو ذلك ايضا وان لم يراع عموم العبارة ولتهذيب
الفاظهم على دلالة الامر على الاجزاء بالمعنى الاول دون الثاني **الثانية** كون الامر مقتضيا
للاجزاء هو ان الاتيان به المكلف على ما هو مقتضى الامر والمفهوم منه مستجمعا لشرائط المستفادة
له من الشرع بحسب فهمه وعلى مقتضى تكليفه كما عرفت ولكن الاشكال في حقيقة الامر
وتعيينه فان التكليف قد يكون بشيء واحد في نفس الامر وقد يحصل العلم به للمكلف وبجميع
جميع الامور المعتبرة فيه على سبيل اليقين وقد يكون كذلك ولكن المكلف لم يحصل له سوى الظن
به وباستجماع تلك الامور كما يحصل للمجتهد في الفتاوى فان اعتماده على الظن المستفاد
حجيته عموما من العقل والنقل وقد يكون كذلك ولكن الشارع نص بالخصوص على كفاية الظن
عن اليقين كالطهارة المظنونة بسبب الشك في حدوث الحدث وكذلك قد يكون التكليف
اولا مع الامكان وبدله ثانيا مع عدمه كالتيمم عن الماء والاشكال في ان المكلف مكلف
بالعمل بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين ومحكوم باجزاء عمله كذلك او مطلقا وعبارة

انه مكلف بابدال التيمم ما دام شغله وانه يجب عليه الاعادة في الوقت وان قلنا ان التكليف
الاول انقطع والتكليف الثاني ايضا مطلق فلا والظاهر ان هذا لا يندرج تحت اصل تخالف
باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة الخارج ثم ان الظاهر ان التكليف يتعدد ويجب لاختلاف
الازمان والاحوال والمكلف به في الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة لا بشرط المرة ولا التكرار
والطبيعة تحصل بوجود فرد منها فصلوة الظهر تجب مع الوضوء في وقت ومع التيمم
في آخر بما حصله فقد حصل … فنقول موضع الخلاف ان كان بالنسبة الى الكل وحدين
الحالات فلا اشكال في الاجزاء بمعنييه لحصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة والقضاء بسبب
نقصانا بالنسبة الى ذلك التكليف وانما يكون عدم الاجزاء بالنسبة الى الامر الاخر فوجوب
القضاء او الاعادة لمن انكشف فساد ظن طهارته انما هو لعدم حصول الصلوة بالطهارة اليقينية
لا للاختلال في الصلوة بالطهارة الظنية ففعلها ثانيا انما هو لعدم الاتيان بالاولى لا انها
وكذلك فعل الصلوة ثانيا بالمائية لاجل اختلال المبدل لا البدل ولذلك لا تعاد
بالطهارة الترابية وان كان بالنسبة الى مطلق الامر الاعم من البدل والمبدل فلا اظن مدعي
الدلالة على سقوط القضاء بمعنى السقوط حتى بالنسبة الى المبدل ولعل النزاع في هذه
المسئلة لفظي فان الذي يقول بالاجزاء انما يقول بالنظر الى كل واحد من الاوامر بالنسبة
الى الحال التي وقع المامور به عليها ومن يقول بعدمه انما يقول بالنسبة الى مطلق الامر
الحاصل في ضمن البدل والمبدل **الثالثة** محل النزاع في هذه المسئلة يحرر على وجهين
الاول هو ان اتيان المامور به على وجهه هل هو مسقط للتعبد به بمعنى انه لا يقتضي ذلك الامر
فعله ثانيا قضاء ام لا والظاهر ان الخلاف فيه يقول انه لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء
في الجملة لا انه لا بد ان يقتضي فعله ثانيا دائما كما لا يخفى والثاني ان يكون معنى اسقاط القضاء
انه لا يجوز ان يكون معه امر آخر بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع على الثاني يكون
لفظيا اذ لا يمكن انكار امكان ذلك فيعود النزاع في تسمية ذلك قضاء ونحن ايضا نسقط
هذا التقرير ويجري في الاستدلال على التحرير الاول ونقرر الادلة على ما يطابقه ثم ان هذا
الكلام مع قطع النظر عن الخلاف في كون القضاء تابعا للاداء او بفرض جديد فالخلاف
يجري على القولين كما لا يخفى وكذلك مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة او للمرة او للتكرار
اذ نفي المرة للغير انما هو بالتنصيص واسقاط القضاء على القول بالاجزاء انما هو من جهة

عدم الدليل اذ بعد حصول الاجزاء حصل الامتثال فلا امر يتعلق به ثانيا فيسقط لانه تشريع
وكذا ثبوت فعله ثانيا في التكرار انما هو بالاصالة والتكرار فيما نحن فيه على القول بعدم
دلالته على الاجزاء انما هو من باب القضاء او الاعادة **الرابعة** القضاء يطلق على خمس معان
الاول هو الفعل كقوله تعالى فاذا قضيتم الصلوة واذا قضيتم مناسككم **الثاني** فعل ما فات
في الوقت المحدود وبعد ذلك الوقت سواء وجب عليه في الوقت كتارك الصلوة عمدا مع وجوبه
عليه او لم يجب كالنائم والناسي والحائض والمسافر في الصوم او وجب على غيره كقضاء الولي وهذا
هو المعنى المصطلح عليه المنصرف اليه الاطلاق **الثالث** استدراك ما تعين وقته اما بالشروع
كالاعتكاف او بوجوبه فورا كالحج اذا افسده فيطلق على الماتي به ثانيا القضاء وان
لم يتعين بالقضاء **الرابع** ما وقع مخالفا لبعض الاوضاع المعتبرة فيه كما في التشهد والسجدة
يقضى بعد التسليم **الخامس** ما كان بصورة القضاء المصطلح عليه في فعله بعد خروج
الوقت المحدود كقولهم الجمعة تقضى ظهرا اذا تمهد هذه المقدمات فنقول اختلف الاصوليون
في ان اتيان المامور به على وجهه هل يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء بعد اتفاقهم على
اقتضائه الامتثال على قولين المشهور نعم وخالف فيه ابو هاشم وعبد الجبار لنا ان الامر
لا يقتضي الا طلب الماهية المطلقة بدون اعتبار مرة ولا تكرار كما مر تحقيقه ومعناه ان المطلوب
به ايجاد الطبيعة وهو يحصل بايجاد فرد منه والمفروض حصوله فحصل المطلوب فلا يبقى طلب
اخر فقد سقط الوجوب بل المشروعية ايضا لما مر تحقيقه في نفي دلالة الامر على التكرار
فلو قيل ان حصول الامتثال بالنسبة الى ذلك الامر انما هو بالنسبة الى بعض الاحوال
دون بعض وانما الساقط هو الامر بالبدل دون المبدل فاقول ان ذلك باطل من وجهين
الاول ان ذلك خروج عن المتنازع اذ ما ذكرته مصير الى امرين وكلامنا في الامر الواحد
والثاني ان المكلف بالصلوة مع الوضوء مثلا انما هو مكلف بصلوة واحدة كما هو مقتضى
صيغة الامر من حيث ان المطلوب بها الماهية لا بشرط فاذا تعذر عليه ذلك فهو مكلف بهذه
الصلوة مع التيمم وهو ايضا لا يقتضي الا فعلها مرة وظاهر الامر الثاني اسقاط الامر الاول
فعوده يحتاج الى دليل والاستصحاب واصالة العدم وعدم الدليل كلها يقتضي ذلك ومنافاته
الفهم العرفي واللغوي ومثل كون الصلوة بظن الطهارة يقتضي بعد انكشاف فساد الظن عنها
هو بامر جديد ودليل خارجي نعم لو ثبت من الخارج ان كل مبدل انما يسقط عن المكلف

بفعل البدل ما دام غير متمكن عنه فلما ذكر بعض ذلك باشاته بل الظاهر الاسقاط مطلقا
فيرجع النزاع في المسئلة الى اثبات منع الدعوى لان الامر مطلقا يقتضي القضاء او يفيد سقوطه
فالمسئلة تصير فقهية لا اصولية وقد استدلوا على المشهور ايضا بوجهين اخرين **الاول**
انه لو كان مكلفا بذلك الامر بعينه بفعل ما اتى به على وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل
وهو محال وان كان مكلفا بذلك الامر باتيان غير المأتي به اولا فيلزم ان لا يكون المأتي به اولا تمام
المأمور به هذا خلف اما الثاني فظ واما الاول فهو مبني على ما حققنا من ان حصول الامتثال
لا يبقى معه طلب اخر فتحصيل الامتثال الثاني لا يتم الا باعادة الامتثال الاول وهو تحصيل
الحاصل وبذلك يندفع ما يقال ان فعله ثانيا مثل المأتي به اولا لا نفسه فان ذلك انما يصح لو كان
فعله ثانيا بامر اخر كما يستفاد من التحرير الثاني في محل النزاع واما على التحرير الاول فلا يبقى
طلب الامر حتى يستدعي اتيانه ثانيا بحيث يكون غير الاول واما ما قيل فرده من ان المطلوب هو الطبيعة
لا الافراد ولا شك في ان تحصيل الطبيعة بعد حصولها اولا تحصيل للحاصل فهو قريب من
الهذيان اذ ذلك يستلزم ان يكون فعل جميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد فعل واحد
منها تحصيلا للحاصل **الثاني** انه لو لم يكن باتيان المأمور به على وجهه في حصول الامتثال
واقتضى الامر فعله ثانيا لزم كون الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق او خلاف المفروض ويرد عليه
ان منكر الدلالة على الاجزاء لا يقول بان الامر يقتضي ذلك بحيث لا يتخلف عنه بالذات كما
يقول القائل بالتكرار بل يقول لا مانع من اقتضائه ذلك كما اشرنا في المقدمات وليس التكرار
على القول به انما هو على مقتضى العقل او العادة الا ان يمنع مانع عنه كما مر في بحثه ومما يحتج
به لبعض كلما احتج المانع بوجوب اتمام الحج الفاسد فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان اتمامه
مسقطا للقضاء وفيه ان القضاء للفائت وهو الحج الصحيح واتمام الفاسد عليحدة ولا يجب له قضاء
وبانه لو كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ثم انكشف فساد ظنه وقد اجيب
عن ذلك بوجوه ضعيفة منها ان تسمية ذلك قضاء مجاز بل هو امر عليحدة وفيه انه مستلزم للفرق
بين القضاء والاداء وليس باعادة ايضا ومنها منع بطلان اللازم والتحقيق في الجواب يظهر بعد التأمل
فيما ذكرنا فنقول ان هذا القضاء انما يجب من جهة دلالة الدليل على ان المطلوب هو الصلوة بالطهور
ويجوز الاكتفاء بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه فلما حصل فيقتضي الفائت في القضاء انما
هو للمبدل بالدليل لا للبدل فيصح اطلاق القضاء المصطلح عليه حقيقة هذا وان لم اقف

ن كلماتهم على تصريح بما ذكرنا ووجدت كلماتهم مختلطة في بيان المقصود فعليك بالتأمل فيما

يرد عليك من الفروع لكيلا تخبط والله الهادي **قانون** اختلفوا في ان الامر اذا كان مقيدا

بوقت اذا فات فيه فهل يجب بعده بذلك الامر ام لا وهذا هو الخلاف المشهور بينهم من ان القضاء تابع

للاداء او بفرض جديد والحق ان الامر لا يقتضي الا الاتيان في الوقت ووجوب القضاء يحتاج الى

امر جديد ويبتني العضدي المسئلة على ان قولنا صم يوم الخميس المركب للفظ والذهن من شيئين

هل المامور به فيه شيئان فيبقى احدهما بعد انتفاء الاخر او شيء واحد وقال ان هذا الخلاف

مبني على كون المطلق والمقيد شيئين في الوجود الخارجي او شيئا واحدا مبني على الخلاف في ان الجنس والفصل

متمايزان في الوجود الخارجي ام لا والظاهر ان مراده التنظير والا فالقيد اعني الزمان خارج عن الما

ورده بعض المحققين بان كونهما شيئين في الخارج لا يقتضي كون القضاء بالفرض الاول

ولا ينافي كونه بفرض جديد لاحتمال فرض الامر ايتانهما مجتمعا فمع انتفاء احدهما ينتفي

الاجماع وكذا لا يجدي كونهما شيئا واحدا في نفي كون القضاء بالفرض الاول لامكان اثبات

كونه بفرض جديد لاحتمال كون المراد المطلق لا بشرط الخصوصية وذكر الخاص لكونه محصلا

للمطلوب لا بنظر الخصوصية الشيء المذكور فلا ينتفي المطلوب بانتفاء مثل القيد فلا ينافي

فالكون القضاء بالفرض الاول يستظهر لثبوت الاحتمال الغير المستلزم للقضاء وعلى

نفي ذلك الاحتمال وفيه ان احتمال اعتبار الاجتماع وان كان يعضده اصالة البراءة عن

القضاء ولكن يعضد الاحتمال الاخر اصالة عدم اعتبار الاجتماع واستصحاب بقاء

اشتغال الذمة بمجمل التكليف يستصحب لا يحصل البراءة منه الا بالقضاء ولا يكفي فيه

البراءة الاحتمالية واحتمال ارادة المطلوب من المقيد لا يكفي في نفي البراءة الاصلية مع

ان الظاهر من المقيد هو الفرد الخاص بشرط الخصوصية والتحقيق انما هو الظاهر هذا ولكن يرد على

العضدي ايضا ان مجرد تمايز الجنس والفصل في الخارج لا يجدي في كون القضاء بالفرض

الاول الا اذا ثبت جواز انفكاك احدهما عن الاخر ومجرد التمايز في الوجود الخارجي لا يوجب

الانفكاك سيما على القول بكون الفصل علة للجنس واما على القول بعدمه فنقول ان المفرد

عدم تحقق الجنس في الخارج الا في ضمن احد الفصول فمع انتفاء احدها ينتفي الجنس وبقاء

الفصل الاخر تحته الاصل عدمه كما مر تحقيقه في مسئلة نسخ الوجوب فنظير الجنس والفصل

فيما نحن فيه هو الصوم وايقاعه في يوم الخميس ففي يوم اخر ونيابة يوم اخر عن الخميس يحتاج

الجعل الشارع وما يتوهم ان يوما ما ملحوظ في الصوم فلا ينفع في المقام في شيء اذ الصوم
الذي هو عبارة عن امساك يوم ما يعتبر تقييده بالخميس او بيوم ما غير الخميس لا يوم ما مطلقا
الذي كان ملحوظا في مفهوم الصوم فاذا انتفى الخميس فلا يبقى الا امساك يوم ما مطلقا
ولا وجود له في الخارج فان شئت توضيح ذلك فاجعل قولك صم الخميس بمنزلة امسك في يوم
الخميس متلبسا بالشرائط المقررة والتحقيق ان الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل
واضح وكذا يصح التنظير ولا التفريع لامكان تحقق المقيد بدون القيد بخلاف الجنس بدون
الفصل فيمكن الامتثال بمطلق الامساك في المثال المذكور وكذا مطلق صلوة ركعتين
في قولنا صل ركعتين يوم الجمعة بخلاف مثل ما نحن فيه الوجوب كما مر فالحق والتحقيق اما في
الجنس والفصل فما مر من عدم التمايز والا فلا جاز الحمل هو هو وانه لا يبقى الجنس بدون الفصل
وان الاصل عدم لحوق فصل اخر واما فيما نحن فيه فان المتبادر من المقيد هو شيء واحد والمثال
هو الحجة فلا نفهم من قول الشارع صم الخميس الا تكليفا واحدا والزائد منفي بالاصل فاذا انتفى
الخميس فينتفي المامور به بل يستفاد منه على القول بحجية مفهوم الزمان ومفهوم اللقب
وغيرهما الدلالة على العدم ايضا ومن ذلك يظهر انه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه ايضا
لانتفاء الموضوع ولا قولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور ونحو
ذلك وكذا الكلام في غير الوقت من القيود فلا فرق بين المفعول فيه كما نحن فيه والمفعول به
والحال وغيرهما فلا يصح تفريع بعضهم على ذلك وجوب الغسل من الثلث بالقراح لو فقد السدر
والكافور الا ان يثبت بدليل من خارج وقد استدل على المختار ايضا بان الامر قد يستتبع
القضاء كاليومية وقد لا كالجمعة والعيد فهو اعم والعام لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى
اذ ذلك انما يصح ان لو كان الاستتباع من جهة الامر الاول وهو مم وقد يوجه بان المراد ان
مقتضى الشيء لا يتخلف عنه فالتخلف شاهد عدم الاقتضاء وفيه ايضا ما لا يخفى اذ التخلف
لعله من جهة دليل اخر فهو مقتض الا ان يمنع مانع وقد يستدل ايضا بلزوم كون القضاء
اداء او مساويا للاول لو كان بالامر الاول فلا يصح التاخير وفيه ان الخصم يدعي الترتيب
لا التخيير والتسوية احتجوا بوجوه **الاول** ان الزمان ظرف من ضروريات المامور به عقلا
فيه فلا يؤثر اختلاله في سقوطه ويعلم جوابه مما سبق مع انه لو لم يكن له مدخلية
لجاز تقديمه عليه ايضا فتامل **الثاني** ان الوقت كاجل الدين فكما يجب اداؤه بعد انقضائه كذا ذلك

الاجل فكذا المامور به اذا لم يوقت فالوقت وفيه انه قياس مع الفارق اذ وجوب اداء الدين
توصلي والمصلحة المطلوبة باقية وهو ابراء الذمة وايصال الحق الى صاحبه بخلاف العبادات
فان المصالح فيها مخفية ولعل للوقت مدخلية في حصول مصلحتها وبالجملة العبادات توقيفية
لا يجوز التجاوز فيها عن التوظيف بخلاف المعاملات ويجيء تحقيقه الثالث لو وجب
جديد لكان اداء لانه امر بالفعل لا بعد الوقت فيكون ما ياتي به في وقته وجوابه انا لا ادا
ما لا يكون استدراكا لمصلحة فائتة وما نحن فيه استدراك المصلحة الفائتة قانون
الاظهر ان الامر بالامر بامر فاذا قال القائل لغيره مر فلانا ان يفعل كذا او قل له ان يفعل
كذا فهذا امر بالثالث مثل ان يقول ليفعل فلان كذا للفهم العرفي والتبادر واحتمال
ان يكون المراد اوجب عليه من قبل نفسك بعيد مرجوح وان كان ما ذكرنا يستلزم ما للافضا
نحو من قبل نبينا انا مامورون باوامر الرسول ص عن الله تعالى بل اذا اطلع الثالث
على الامر قبل ان يبلغه الثاني ولم يفعل واطلع الامر على ذلك فيصح ان يعاقبه على الترك
وان يذمه العقلاء على ذلك احتجوا بقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فانه لا وجوب على
الصبيان اجماعا وبان القائل لو قال لغيره مر عبدك بان يتجر لم يتعد ولو قال للعبد
لا تتجر لم يناقض كلامه الاول والجواب عن الاول انه لاجماع اوجب الخروج عن الظاهر وعن
الثاني ان القرينة دالة على انه للارشاد ولذلك نقول باستحباب عبادة الصبي ونضعف
كونها محض التمرين ومن فروع المسئلة ما لو قال زيد لعمرو مر بكرا بان يبيع هذا الفرس فهل
لبكر قبل ان يامره عمرو ان يتصرف فيه ام لا وهل يصح بيعه ام لا واما الامر بالعلم بالشيء
فهل يستلزم حصول ذلك الشيء في تلك الحال ام لا الاظهر لا فان الامر طلب ماهية في المستقبل
فقد يوجد وقد لا يوجد فقول القائل اعلم اني طلقت زوجتي لا يوجب الاقرار بالطلاق في
بالنظر الى القاعدة ولكن المتفاهم في العرف في مثله الاقرار وان لم يتم على تلك القاعدة
فافهم المقصد الثاني في النواهي قانون النهي هو طلب ترك الفعل بقول من العالي
على سبيل الاستعلاء ويدخل التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادة في العرف اليوم وما
مثل الكف عن الزنا فيدخل في الامر من حيث انه طلب الكف بالذات وانه فعل من الا
فعال ونهي من حيث انه للطلب فعل اخر وهو الزنا وما لا حاله صريحا قيل بكونه مشتركا
بين التحريم والكراهة او قدر مشترك بينهما والاقرب الاول ويظهر وجهه بما تقدم في الامر

واما صيغة لا تفعل وما في معناها فالاشهر الاظهر انها ايضا حقيقة في الحرمة وقيل بانها
حقيقة في الكراهة وقيل بالاشتراك لفظا وقيل معنى وقيل بالتوقف لنا التبادر عرفا
فكذلك لغة وشرعا لاصالة عدم النقل والاحتمالات المتقدمة في صيغة الامر آتية هنا
فعليك بالتامل وتطبيقها على ما نحن فيه وكذلك يظهر لك سائر الاقوال واجوبتها
مما تقدم وربما يستدل على المشهور بقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا فان صيغة افعل
للوجوب ووجوب الانتهاء عن الشيء ليس الا تحريم فعله فدل على تحريم المنهي عنه وفيه ان هذا
انما يتم لو قلنا كل صيغة لا تفعل نهي وهو ممنوع ان لم نقل بكون النهي بلفظه ماخوذا في معناه
التحريم وهو خلاف التحقيق كما عرفت ثم لا يصدق النهي على صيغة لا تفعل الا ما علم ارادة
الحرمة منه والنزاع في صيغة لا تفعل مجردة عن القرائن لا فيما علم كونه للحرمة ثم يكون
صدق النهي عليها في افادته الحرمة ولا حاجة الى دليل آخر كما مر نظيره في الامر وان لم يجعل لفظ
النهي بمعنى ماخوذا في معناه الحرمة كما هو مبنى الاستدلال ظاهر افقيه اولا ما بينا من ان
الحق خلاف ذلك وثانيا ان هذا الاستدلال يدل على عدم الدلالة لغة والا لما احتاج
الى الاستدلال واما في خصوص حجيته فقصير بذلك مدلولا حقيقيا للشارع في الكلام
بل يصير ذلك من باب الاسباب والعلامات ولا يفيد ان مدلول لا تفعل في كلامه يصير
حقيقة بل انما يدل على ان كل ما نعبر بقول لا تفعل يجب الانتهاء عنه وثالثا ان حمل الامر
على الاستحباب مجاز وتخصيص كلمة الموصول مجاز آخر ولا محالة لا بد من اخراج المكروهات
ولا ترجيح لاحدهما على الآخر وان حجية التخصيص يعارضه لزوم اخراج الاكثر مع انه يحتمل
ان يكون المراد انه يجب الاذعان على مقتضى مناهيه وامثالها على طبق مدلولها ان حرمة
فبالاجتناب منها والاعتقاد على مقتضاهما في المقامين وبالجملة المطلوب الاذعان على
مقتضاه ورابعا انه لا يدل الا على حكم مناهي الرسول وانفهام حرمتها الفهم الله تعالى عن
حرمتها القدوم بالفحوى لا يدل على ان لفظ لا تفعل في كلامه تعالى على ذلك لعدم
الملازمة بينهما كما هو واضح بين الا ان يتشبث بعدم القول بالفصل وفيه ايضا اشكال
ثم ان صاحب المعالم ومن تبعه تاملوا في دلالة المناهي الواردة في كلام ائمتنا على الحرمة
بعد تسليمها في اصل الصيغة لما ذكره في صيغة الامر من جهة كثرة الاستعمال في المكروهات
وصيرورتها منها من المجازات الراجحة المساوية للحقيقة والجواب عنه هو الجواب عما

تقدم فى الامر فلاحظ **قانون** اختلفوا فى ان المراد من النهى هو الكف او نفس ان لا تفعل والاقرب الثانى لنا صدق الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع النظر عن ملاحظته انه كان مشتاقا الى الفعل فكف نفسه عنه فان قلت العدم الازلى سابق ويمتنع التاثير فيه للزوم تحصيل الحاصل مع ان اثر القدرة متاخر عنها قلت الممتنع هو ايجاد العدم السابق لا استمراره واثر القدرة يظهر فى الاستمرار فاذا ثبت امكان رفعه باتيان الفعل فيثبت امكان ابقائه باستمرار الترك اذ القدرة بالنسبة الى طرفى النقيض متساوية والا لكان وجوبا او امتناعا فان قلت لو كان المطلوب هو العدم لزم ان يكون ممتثلا ومثابا بمحض الموافقة الاتفاقية او بسبب عدم القدرة على الفعل او عدم ارادتها او غير ذلك قلت اولا انه معارض بالكف بقصد الرياء وثانيا ان الكلام انما هو على ظاهر حال المسلم وثالثا انا لا ندعى الكلية بل ندعى امكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل فان الثواب موقوف على الامتثال سواء كان محتاجا فى الترك الى الكف وفعل ضد اخر او لم يكن بل يكفى فى ذلك قوة الداعى الحاصل بتوطين النفس على الامتثال والانتهاء عن كل ما نهى عنه وان لم يكن قادرا على الفعل بل وغير مستشعر ايضا ويؤيده انه لو لم يكن نفى الفعل مقدورا للزم عدم العقاب على ترك الواجب الا مع الكف عنه وهو باطل جزما فان قلت على ما ذكرت ايضا يؤل الكلام الى ان المكلف به ليس نفس ترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودى وهو ابقاء العدم واستمراره ولو كان بمجرد توطين النفس على الامتثال بمجرد تصور تمكن ان يصدر عنه الفعل وان لم يكن قادرا عليه بالفعل ايضا والا فقد يكون مكلفا بالكف وقد يكون مكلفا بفعل احد من الاضداد الوجودية غير الكف فالنهى يكون مقدورا له بواحد من هذه الامور على التفصيل فالمطلوب انما هو ذلك الامر الوجودى كالامر باحراق الحطب فانه حقيقة امر بالقاء الحطب فى النار قلت تقدم الكلام فى نظيره فى مقدمة الواجب فتذكر فنقول هنا ان ذلك من قبيل طلب حركة المفتاح المتوقفة على حركة اليد ولا مانع منه لان المقدور بواسطة المقدور مقدور وان كان غير مقدور بلا واسطة فعدم الفعل فى الان الثانى من التكليف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة فهو المكلف به بالذات وسائر الامور مكلف بها بالتبع من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا يظهر حجة القول الاخر وجوابه وعدم حسن الاقتصار على الكف فقط **فائدتان الاولى** قد عرفت

انهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء على الامر بضده على حذو ما ذكر في الادلة فيشكل الفرق
بين هذا المقام وما تقدم وعلى القول بكون المطلوب هو الكف يوجه القول بالعينية هنا
ويمكن الفرق بان الكلام ثمة كان في دلالة لفظ النهي على الامر مع قطع النظر عن الادلة الخارجية
مثل امتناع تعلق التكليف بالعدم ونحوه بخلاف ما ههنا وهو ايضا مشكل لعموم الكلام ثمة
ايضا وعلى اي تقدير فههنا اشكال اخر وهو انه على القول بكون المطلوب بالنهي هو الكف يؤول
الامر الى النهي عن ضد الكف ايضا وعلى القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فيلزم
الدور فتامل **الثانية** اختلفوا في ان هذا الترك هل هو من قبيل الفعل ام لا ذهب المحقق
الى الاول ويظهر الثمرة في مثل ما لو علق الظهار على فعل اليمين فيه رضي الله فترك صوما
او صلوة وما لو القى في النار وتمكن من الخلاص فلم يتخلص حتى مات فهو قاتل نفسه او لا
فيجب القصاص له **قانون** اختلفوا في دلالة النهي على التكرار على قولين نعم الاكثر
انه للتكرار والاقوى العدم لنا ما مر مرارا من ان الاوامر والنواهي وغيرها ماخوذة من
المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ولا يدل الجميع
على المادة الا الطلب الحتمي التحريمي او الايجابي والاصل عدم شيء اخر ومن يدعي فعليه البيان
مع انه ينتقض بالعيان استعماله في كل واحد من المعنيين كالزنا وصلوة الحائض ونهي الطبيب
عن الضار في المرض فاللفظ قابل لهما ومستعمل فيهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل
حتى يثبت بالدليل احتجوا بان النهي طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف عن ادخال الماهية
في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع عن ادخال كل فرد كما ان الطلب الايجابي يحصل الامتثال
فيه باتيان فرد وفيه ان ذلك لا يفيد ذلك ولو كان مدخول الطلب التحريمي الماهية
بشرط الوحدة او بشرط العموم المجموعي ايضا مع كونهما مفيدين للعموم في الجملة
لو كان المدخول هو الطبيعة المطلقة كما هو المعتقد المسلم في مبدء الاشتقاق اذ كما ان المطلق
يحتمل الاطلاق والتقييد كذلك الطلب ايضا يحتملهما فكما يصح ان يتعلق الطلب دائما بترك
الزنا او الطلب في هذا الشهر بترك الزنا ولا دلالة في اللفظ على احد التقييدين
فطلب ترك الطبيعة انما يقتضي ترك جميع افراد الطبيعة في الجملة لا دائما وان المطلق
من الدائم فلا يمكن اثبات الدوام والتكرار للنهي لا من جهة المادة ولا من جهة الطلب
اللهم الا ان يتشبث بالتبادر العرفي كما يظهر من بعضهم وهو خلاف ما ذكره المستدل

من أن يعرض المنع أو يتشبث في ذلك بأن طلب الترك مطلق وإرادة ترك الطبيعة في وقت
غير معين إغراء بالجهل فهو قبيح في كلام الحكيم يقتضي حمله على العموم وهذا وجه وجيه ولكنه
أيضاً لا يخلو عن كلام أما المستدل به على هذا فما أنكرناه من دلالة الصيغة عليه باعتبار الدلالة
اللفظية كما هو المعيار في نظائر المبحث وإلا فلا نمنع الحمل على العموم ويجيء فيما نقول إن الحاكم
بما نهاه الطبيب قد قيدنا ولا بالوقت والزمان المطلوب تركه فيه ولو لحظ مقيداً بذلك ثم وقع
عليه النهي ولذلك يحمل الملاقه في ذلك الزمان بالنسبة إلى جميع أجزائه وإن كان مطلقاً
بالنسبة إليها ولا يذهب عليك أنه لا يمكن إجراء هذه الطريقة في الأمر وادعاء حمل مطلقه
على الدوام لحصول الامتثال هنا بفرد ما فيلزم لزوم اللغو والقبح في كلام الحكيم بخلاف
ما نحن فيه نعم يجري هذا الكلام في مثل أحل الله البيع كما يجيء هذا ولكن لك أن تمنع
إجراء هذه الطريقة في النهي أيضاً بأن يقال لا يلزم منا الإطلاق في الصيغة كون المطلوب ترك
الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم الإغراء بالقبيح بل نقول المراد مطلق طلب ترك مطلق
فيحصل الامتثال بترك جميع أفراد المنهي عنه في الآن المتأخر عن النهي في زمان يمكن حصول
الفعل فيه ثم إن التكليف بترك الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار هل هو تكليف
واحد أو تكليفات فيحصل الامتثال بتركه على الثاني دون الأول مقتضى الاستدلال على
التكرار بأن المطلوب منه ترك الطبيعة فهو لا يحصل إلا بتركه دائماً عدم الامتثال بالترك في
بعض الأوقات ومقتضى ما ذكرنا من انفهام التكرار من وقوع المطلق في كلام الحكيم هو حصول
الامتثال بما يوافقه مطلق النهي وإن عصى بترك استمراره وبناءً على الاستدلال بالتبادر
فلا بد من التأمل فإن تبادر مع تقييد الزمان المفروضة بجميع الأوقات بعضها ببعض فلا
يحصل الامتثال إلا بالدوام وإلا فيحصل الامتثال بفعل البعض وترتب العقاب على ترك
الآخر والحق على ما اخترناه حصول الامتثال بالترك في الجملة إلا أن يخرج الدليل كترك
الأكل في الصوم وليس ذلك لدلالة النهي بل كما في قوله تعالى لا تقربوا الزنا فإن
الامتثال يحصل بتركه في شهر أو عام أو أقل أو أكثر ثم إن ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك
الطبيعة في الجملة إنما هو بالنسبة إلى الزمان والأفراد المتعاقبة بحسب تعاقبه وأما الأفراد
المتمايزة بتمايز المشخصات فكذلك فمن ترك الزنا بامرأة معينة وارتكب الزنا مع الأخرى فلا
يحصل له الامتثال حينئذ لأجل ذلك الترك فإن الطبيعة لم تترك ح مع أن الامتثال بالترك

الاخرج محال العدم المقدورية لان المقدور ما يتساوى طرفاه فكما لا يمكن تحصيل زمانين

فان واحد لا يمكن ترك احدهما فى ان او بكما الاخر وبالجملة فلا بد من ترك الطبيعة دائما

فى ان من الاوان ليتحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك جميع الافراد **تنبيه** كل من قال يكون

النهى للدوام لابدان يقول بكونه للفور ليتحقق الدوام واما من لا يقول فلا يلزم عدم

القول به من هذه الجهة فما ادعاه بعضهم من ان كل من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم

القول بالفور فيه ما فيه مع ان الشيخ فى العدة ذهب الى كونه للفور ولا يقول بالتكرار

نعم ذهب العلامة فى بعض الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار ولا يلزم ان يكون ذلك التلازم

بين القولين فمن يقول بالفور مع عدم قوله بالتكرار فلعله يدعى التبادر فى الفور ويقول

بان العقلاء يذمون العبد المسوف لامتثال المولى فى النهى واما على ما ذكرنا من لزوم

الكلام عن الاغراء بالجهل فيلزم القول بالفور ايضا **قانون** اختلف العلماء فى جواز اجتماع

الامر والنهى فى شئ واحد وموضع النزاع ما اذا كان الوحدة بالشخص لكن مع تعدد الجهة

واما الواحد بالشخص الذى لم يتعدد الجهة فيه بان يكون مورد الحكمين من جهة واحدة

فهو مما لا نزاع فى عدم جوازه الا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال وربما منعه بعضهم تمسكا

بان هذا التكليف محال لا انه تكليف بالمحال ولعله نظر الى كون الامر والطلب مسبوقا بالارادة

واجتماع ارادة الفعل والترك محال واما الواحد بالجنس فهو ايضا مما لا نزاع فى جواز الاجتماع

فيه بالنسبة الى انواعه وافراده كالسجود لله وللشمس والقمر وان منع بعض المعتزلة

ايضا نظرا الى جعل الحسن والقبح من مقتضيات الماهية الجنسية وهو فى غاية الضعف وكما ان

المخالف الاول افرط فهذا قد فرط ثم ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب اكثر الاشاعرة

والفضل بن شاذان من قدمائنا وهو الظاهر من كلام السيد فى الذريعة وذهب اليه جملة

من فحول متاخرينا كمولينا المحقق الاردبيلى ره وسلطان العلماء والمحقق الخونسارى وولده

المحقق والفاضل المدقق الشيروانى والفاضل الكاشانى والسيد الفاضل السيد صدر

الدين وامثالهم ره بل ويظهر من الكلينى حيث نقل كلام الفضل بن شاذان فى كتاب الطلاق

ولم يطعن عليه رضاه بذلك بل يظهر من كلام الفضل ان ذلك كان من مسلمات الشيعة

وانما المخالف فيه كان من العامة كما اشار الى ذلك العلامة المجلسى ره فى كتاب بحار الانوار

ايضا وانتصر هذا المذهب جماعة من افاضل المعاصرين والقول بعدم الجواز هو المنقول

عن اكثر

عن اكثر اصحابنا والمعتزلة وهذه المسئلة وان كانت من المسائل الكلامية ولكنها لما كانت
يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في كتبهم فنحن نقتفي آثارهم في ذلك
والذي يقوى في نفسي ويترجح في نظري هو جواز الاجتماع وقد جرت عادتهم في هذا المقام
بالتمثيل بالصلوة في الدار المغصوبة فان المفروض انها شيء واحد شخصي ومحط البحث
فيها هو الكون الذي هو جزء الصلوة فانه هو الذي يحصل به الغصب ويحصل به جزء الصلوة
فهذا الكون شيء واحد له جهتان فمن حيث انه من اجزاء الصلوة مامور به ومن حيث انه
تصرف في مال الغير وغصب منهي عنه لنا على الجواز وجوه الاول ان الحكم انما تعلق بالطبيعة
على ما اسلفنا لك تحقيقه فمتعلق الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهي طبيعة الغصب وقد
اوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد ولا يرد من ذلك قبح على الامر لتغاير متعلق
المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة
واحدة فان قلت الكلي لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلي هو ايجاد الفرد
وان كان متعلقا بالكلي على الظاهر وما لا يمكن وجوده في الخارج يقبح التكليف بايجاده
في الخارج قلت ان اردت عدم امكان الوجود في الخارج قلنا ان اردت عدم امكان الوجود
في الخارج بشرط لا فمسلم ولا كلام لنا فيه وان اردت استحالة وجوده لا بشرط فهو باطل
جزما لان وجود الكلي لا بشرط لا ينافي وجوده مع الف شرط فاذا امكن من اتيانه في ضمن فرد
فقد تمكن من اتيانه لا بشرط غاية الامر توقف حصوله في الخارج على وجود الفرد و
بالواسطة لا يخرج عن الامكان وان كان ممتنعا بدون الواسطة وهذا كلام سار في
جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلي في الخارج فلا مانع
في التكليف به مع التمكن عن المقدمة فان قلت سلمنا ذلك لكن نقول ان الامر بالمقدمة
اللازم من الامر بالكلي على ما بنيت عليه الامر يكفينا فان الامر بالصلوة امر بالكون والامر
بالكون امر بهذا الكون الخاص الذي هو مقدمة الكون الذي هو جزء الصلوة فهذا
الكون الخاص مامور به وهو بعينه منهي عنه لانه فرد من الغصب والنهي عن الطبيعة يستلزم
النهي عن جميع افراده ولو كان ذلك ايضا من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهي فان
مقدمة الحرام حرام ايضا فعاد المحذور وهو اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي قلت
نمنع اولا وجوب المقدمة ثم نسلم وجوبه التبعي الذي بيناه في موضعه ولكن غاية الامر

توقف الصلوة على فرد ما من الكون لا الكون الخاص لجزئى وانما اختار المكلف مطلق الكون فى
ضمن هذا الشخص المحرم فان قلت نعم ولكن ما ذكرت من كون الامر بالكلى مقتضيا للامر بالفرد
يقتضى كون كل واحد من ما يصدق عليه فردما مامورا به من باب المقدمة ايضا والامر وان
لم يتعين تعلقه بالكون الخاص عينا لكنه تعلق به تخييرا فعاد المحذور لان الوجوب التخييرى ايضا يمتنع
اجتماعه مع الحرام قلت اما اولا فهذا ليس بواجب تخييرى كما حققنا لك فى مبحث الواجب والا لم
يبق فرق بين الواجبات العينية والتخييرية وحاصله ان التخيير فى افراد الواجب العينى بحكم العقل
ووجوب الافراد فيه تابع لوجوب الكلى والامر فى التخييرى بالعكس فوجوب الافراد فى العينى
توصلى ولا مانع من اجتماعه مع الحرام كما يعترف به الخصم وثانيا انا نمنع التخيير بين كل ما يصدق
عليه الفرد بل نقول اذا امر الشارع بالكلى فان انحصر فى فرد او انحصر الفرد المباح فى فرد
فيصير الفرد والتشخص ايضا عينيا كاصل الكلى والا فان كان الكل مباحا فالتخيير بين الجميع والا
ففى الافراد المباحة فليس لنا الفرد الغير المباح مطلوبا ولكنه لا يلزم بطلان الطبيعة
الحاصلة فى ضمنه لان الحرام قد يصير مسقطا عن الواجب فى التوصليات بل التحقيق ان
قولهم ان الواجب التوصلى يجتمع مع الحرام على ما سلمه الخصم لا بد ان يكون معناه انه مسقط
عن الواجب لا انه واجب وحرام كما لا يخفى وقد حققنا لك فى مقدمة الواجبات المقدمة التى
هى موضع النزاع فى الوجوب وعدمه هى المقدورات المباحة التى كانت من افعال المكلف
والا فقد يصير مقدمة الواجب شيئا غير مقدور بل من غير فعل المكلف مثل غسل الثوب
الذى حصل من الغير من دون اطلاعه وقد يكون شيئا حراما ويتم الواجب به فغاية الامر
سقوط التكليف هنا بسبب حصول الطبيعة فى الخارج وذلك لا يستلزم كون المقدمة مطلقا
مطلوبا للآمر وكل واحد مما يمكن ان يتحقق به الواجب واجبا تخييريا نعم لو فرض انحصار تحقق
الصلوة مثلا فى الدار المغصوبة فنحن ايضا نقول بامتناع الاجتماع فلا بد اما من الوجوب او
التحريم فان قلت هذا انما يتم على القول بوجود الكلى الطبيعى وهو ممنوع قلت مع ان الثابت
فى موضعه عند المحققين هو الوجود قد بينا لك فى مسئلة تعلق الامر بالكلى المناص عن
ذلك على القول بعدمه ايضا فان قلت القدر المشترك الانتزاعى من الافراد التى من جملتها
المحرم كيف يجوز طلبه وكيف يتاذى عن الحرام ويتخلص عنه قلت ان ماهية الصلوة المنتزعة
من الافراد انما هى منتزعة عنها باعتبار انها افراد للصلوة لا باعتبار انها غصب والمنتزع

منها من هذا الاعتبار ومنها الغصب الثاني انه لو لم يجز ذلك لما وقع في الشرع وقد وقع كثيرا
منها العبادات المكروهة فان الاستحالة المتصورة انما هي من جهة اجتماع الضدين و
الاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو لم يكن تعدد الجهة في الواحد الشخصي مجديا
للزم القبيح والمحال وهو قبيح على الشارع الحكيم مع ان هذا يدل على المطلوب بطريق اولى اذ النهي
في المكروهات تعلق بالعبادات دون ما نحن فيه وبعبارة اخرى المنهي عنه بالنهي التنزيهي
اخص من المامور به مطلقا بخلاف ما نحن فيه فان النسبة بينهما فيما نحن فيه عموم من
وجه ومن كل ذلك ظهر ان العقل لا يدل على امتناع الاجتماع في المنهي عنه تحريما ايضا لو
كان اخص من المامور به مطلقا ايضا وان امكن اثباته من جهة فهم العرف كما سنحققه
ان شاء الله تعالى ولذلك فرد الاصوليون الكلام في المسئلتين وما نحن فيه اشبه بالمقاصد
الكلامية وان كان لادراجه في المسائل الاصولية ايضا وجه ولكن المسئلة الاتية انسب
بالمسائل الاصولية لابتنائه على دلالة الالفاظ وان كانت راجعة الى الاصول الكلامية
ايضا على بعض الوجوه فلنرجع الى تحرير الدليل ونقول ان معنى قول الشارع لا تصل في الحمام ولا
تطوع وقت طلوع الشمس ان ترك هذه الصلوة ارجح من فعلها كما هو معنى المكروه مع
انها واجبة او مستحبة ومعنى الوجوب والاستحباب هو رجحان الفعل اما مع المنع
من الترك او عدمه ورجحان الترك ورجحان الفعل متضادان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد
وقد اجيب عن ذلك بوجوه **الاول** ان المناهي التنزيهية راجعة الى شيء خارج عن
العبادات بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلوة في الحمام انما هو عن التعرض
للرشاش وفي معاطن الابل عن انفار البعير وفي البطائح عن تعرض السيل ونحو ذلك فلم
يجتمع الكراهة والوجوب وفيه او لا منع هذا الاستقراء وحجيته وثانيا ان معنى كراهة
تعرض الرشاش ان الكون في معرض الرشاش مكروه وهذا الكون هو بعينه الكون الحاصل
في الصلوة فلا مناص عن اجتماع الكونين في كون واحد وان قلت ان مطلق الكون في معرض
الرشاش لا كراهة فيه انما المكروه هو التعرض له حال الصلوة قلت ان المتضح ان الصلوة
في الحمام منهي عنها لكونها معرض الرشاش فالنهي ايضا تعلق بالصلوة وعاد المحذور وان قلت
ان مطلق التعرض للرشاش مكروه والنهي عن الصلوة في الحمام لانه من مقدماته وعلله فيعود
المحذور ايضا وثالثا ان الفرق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة

انما هو لاجل التعرض للغصب وهو خارج عن حقيقة الصلوة ولتمادي كون الغصب مع كون الصلوة

لين ما وضح من اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون الصلوة ورابعا ان هذا لا يتم في كثير من الحمامات

وفي كثير من الاوقات وتخصيص ما دل على كراهة الصلوة بما لو كان في معرض الرشاش والحكم بعدم

الكراهة في غيرها ايضا في غاية البعد وكون العلة والنكتة هو ذلك في اصل الحكم كرفع ارياح

الاباط في غسل الجمعة لا يستلزم كون الكراهة دائما لذلك كما انا شاهد في غسل الجمعة هذا كله

فيما ورد من الشارع النهي عنه واما في مثل الصلوة في مواضع التهمة مما يكون من جزئيات عنوان

ان هذا القانون فلا يجري فيه هذا الكلام فلا بد للخصم ان يقول ببطلانها جزما ولم يعهد

ذلك عنه ولا مناص له عن ذلك بوجه فهذا ايضا يدل على بطلان مذهبه **الثاني** ان المراد

بالكراهة هو كونه اقل ثوابا يعني ان الصلوة في الحمام مثلا اقل ثوابا منها في غيره ومرادهم ان

لمطلق الصلوة مع قطع النظر عن الخصوصيات ثوابا وقد يزيد عن ذلك من جهة بعض الخصوصيات

كالصلوة في المسجد وقد ينقص كالصلوة في الحمام وقد يبقى على حاله كالصلوة في البيت فلا

يرد ما يتوهم انه يلزم من ذلك كون جل العبادات مكروهة لكون بعضها دون بعض في الثواب

فيلزم كراهة الصلوة في مسجد الكوفة مثلا لانها اقل ثوابا منها في المسجد الحرام وحاصل هذا

الجواب ان مراد الشارع من النهي ان ترك هذه الصلوة واختيار ما هو ارجح منها احسن فلترك

الصلوة في الحمام واختر الصلوة في المسجد او البيت وانت خبير بان ذلك ايضا مما لا يسمن ولا

يغني فان الترك المطلوب المتعلق بهذا الشخص من الصلوة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع الفعل

المطلوب من جهة مطلق الامر بالصلوة مع انك اعترفت بان الخصوصية اوجبت نقصا لهذا الفرد

الموجود عن اصل العبادة فنقول هذه المنقصة اما يطلب فعلها بدون تركها او تركها بدون فعلها

او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم

وان قلت ان المراد بالنهي ليس هو الطلب الحقيقي بل هو كناية عن بيان حال الفعل بانه اقل ثوابا

عن غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع الامر والنهي قلت مع ان هذا تعسف بحت لا يجدي بالنسبة

الى نفس الامر فنقول مع قطع النظر عن دلالة هذا النهي على طلب الترك فهل هذا الفعل مطلوب

الفعل او مطلوب الترك او مجتمعهما الى اخر ما ذكرنا على انا نقول ترك الفرد لكونه اقل ثوابا او

ما هو اعلى منه انما يصح فيما له بدل من العبادات واما ما لا بدل له كالتطوع في الاوقات المكروهة

على القول بها او التطوع بالصيام في السفر او الايام المكروهة فلا يصح ما ذكر بوجه لان

كلّا ان لسبع الصلوة ركعتين ليستحب فيه ركعتان وكذا كل يوم من الايام ليستحب غير الصيام
وما يقال ان الاحكام واردة على طبق المعتاد وعادة اغلب الناس بل كاد ان يكون كلهم عدم
استغراق اوقاتهم بالنوافل فان كان المراد منه انه لم يكلف في هذا الوقت الذي يصلي
فيه بدلا عن الصلوة المكروهة بنافلة وهذا الذي يوقعها فيه هو الصلوة التي
كانت وظيفة الوقت المرجوح فهذا ليس باولى من ان يقال ان هذا هو الصلوة التي هي
وظيفة الوقت ولم يكلف في الوقت المكروه بصلوة وان كان المراد انه لما علم الشارع انه لا
يستغرق اوقاته بالنوافل فقال له لا تصل وظيفة هذا الوقت المكروه وصل وظيفة الوقت
الاخر فهذا اعتراف منك بان الراجح ترك الصلوة المكروهة من دون بدل مع ان هذا
الكلام في مثل صوم الغدير واول رجب وايام البيض والايام المخصوصة من شعبان وغيرها
كما ترى فان صوم مثل الغدير الذي يتفق مرة في عرض السنة ليس مما يخالف العادة ويرغب
المؤمنون بل يتبرك به الفاسق ومع ذلك ينهى عنه الشارع في السفر ولا يريد منه بدله الذي
لا وجود له اصلا بل لا معنى له مطلقا كما عرفت فان قلت فما تقولون انتم في العبادات
المكروهة فهل يترجح فعلها على تركها او بالعكس قلت المناهي التي وردت عن العبادات
كلها انما تعلقت بها باعتبار وصفها وليس فيها ما تعلقت بذاتها ولئن فرضت تعلقها
بذاتها مثل ان تقول ان قراءة القران مكروهة للحائض على التقريب الذي سنبينه في
صلوة الحائض لان جملة ما نهى عنها لذاتها فلا اشكال عندنا في رجحان تركها ومرجوحية
فعلها ولا حاجة فيه الى تكلف اصلا وانما لم نحكم صريحا بكونها كالصلوة لاحتمال ان يكون
ان المنهي عنه هو قراءة ما زاد على سبع او سبعين فيرجع الى النهي باعتبار الوصف ايضا والحاصل
ان المفروض ان كان التعلق بالذات فقد عرفت والا فلنا ان نقول برجحان الفعل على
الترك وبالمرجوحية ولا اشكال في احد منهما فان العقل لا يستبعد من ان يكون لاصل العبادة
مع قطع النظر عن الخصوصية رجحان وللخصوصية التي تحصل معها في فرد خاص مرجوحية
من جهة تلك الخصوصية وهذه المرجوحية قد توازي الرجحان الثابت لاصل العبادة
وتساويه او تزيد عليه او تنقص عنه فعلى الاول يصير متساوي الطرفين وعلى الثاني يصير
راجحا على فعله وعلى الثالث بالعكس وفيما له بدل من العبادات كالصلوة في الحمام فلا اشكال
لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم ترك الماهية فنختار غير هذه الخصوصية سواء فيما

المتقدمة واما فيما لا بدل له كالصيام في الايام المكروهة والنافلة في الاوقات المكروهة فنقول

هي اما مباحة او مكروهة على ما هو المصطلح فيكون تركه راجحا على فعله بل الثاني هو المتعين

هنا لئلا يخلو النهي عن الفائدة على ظاهر اللفظ فيغلب المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية

على الرجحان الحاصل لاصل العبادة وتنزه فعله ولذلك كان المعصومون ع يتركون تلك العبادات

وينهون عنها والا فلا معنى لتفويتهم تلك الرجحان والمثوبة على انفسهم وعلى شيعتهم بمحض

كونها اقل ثوابا من سائر العبادات سيما اذا لم يتداركه ببدل كما عرفت في منع التوجيه المتقدم

فان قلت فكيف يمكن بها نية التقرب وكيف يصير ذلك عبادة مع ان العبادة لا بد فيها من

رجحان جزما قلت ان القدر المسلم في اشتراط الرجحان انما هو في اصل العبادة وماهيتها واما

لزوم ذلك في جميع الخصوصيات فلم يثبت واما قصد التقرب فهو ايضا ممكن بالنسبة الى اصل العبادة

وان كان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرب حصول القرب والا فلا يصح اكثر

عباداتنا التي لا ثواب فيها اصلا لو لم نقل بان فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب

ووقوع الخواطر الغير المبطلة على ظاهر الشرع فيها مع ان قصد التقرب لا ينحصر معناه

في طلب القرب والتلقي والوصول الى الرحمة فان من معانيه موافقة امر الآمر فهذه العبادات

من حيث انها موافقة يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل القرب بها من جهة مزاحمة

الخصوصية الاخرى ان الامام موسى بن جعفر ع كان يترك النوافل اذا اهتم او اغتم كما ورد

في الروايات وافتى بمضمونه في الذكرى معللا بان التكلم والمخاطبة مع الله تعالى متكاسلا او مشتغلا

اولى من فعله ولذلك ارتكبه الامام ع ولو كان مع ذلك فيه رجحان لكان تركه بعيدا

عن مثله سيما متكررا وسيما في مثل الرواتب المتاكدة غاية التاكيد المتممة للفرائض

ومع ذلك فلا ريب في صحتها لو فعل بهذه الحالة وجواز قصد التقرب بها واما الفرائض

فعدم جواز تركها مع ذلك فانما هو لحماية الحمى غيرة ولئلا يفتح سبيل لتسويل النفس وتمكين

الشيطان فيما هو بمنزلة العمود لفسطاط الدين فان اكثر احكام الشرع من هذا الباب كالعدة

للعتق مطلقا وان كان العلة فيها عدم اختلاط الانساب فلعل صورة العبادة تكفي

في صحة قصد ما لم يثبت له مبطل من الخارج وان لم يكن مما يحصل له ثواب في الخارج فح

فان ورد في مثال هذه العبادات المكروهة معارض فلا بد من طرحها كما ورد في بعض

الاخبار الضعيفة ان الامام ع صام في السفر في شعبان مع انه ليس بصريح في كونه مندوبا

بلديا

بل ربما كان منذورا بقيد السفر او غير ذلك من الاحتمالات فما لابد من نفي الكراهة فيها
لا بدل لها ومن القول برجحان تركه مطلقا والاظهر في صوم السفر الكراهة وفي التطوع في
الاوقات المكروهة العدم فيما يثبت الكراهة في الكلام فيه ما مر وفيما لم يثبت فلا
اشكال **الثالث** ان المراد بكراهة العبادات مرجوحيتها بالنسبة الى غيرها من الافراد
وتسمية بعضهم بخلاف الاولى فرجحانها ذاتية والمرجوحية اضافية ولا منافاة بينهما كما
في الواجب الاربعة فهو مرجوح بالنسبة الى التمام مع كونه احد فردي الواجب المخير وكما
يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب للغير كاستحباب غسل الجنابة للصلوة المندوبة
على القول بوجوبه لنفسه وكذا الوجوب للغير مع الاستحباب النفسي على القول الاخر
فكذا يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلوة الصائم مع انتظار الرفقة والمكروهة
للغير كثيرة مثل الاتزار فوق القميص للصلوة ومصاحبة الحديد البارز لها ونحوهما وان
المراد بالمرجوحية الاضافية ان كان مع حصول منقصة في ذاتها ايضا يلحق التي
بالنسبة الى ذاتها ايضا فيعود المحذور والا فيصير معناه كون الغير افضل منه وارجح ومع
فقوله ذلك الغير بما يكون مساويا لاصل الطبيعة في الثواب فيصير ملخص فيه مرجوحا
بالنسبة الى اصل الطبيعة ايضا فيحصل بذلك لهذا الفرد ايضا منقصة ذاتية لا يقال
ان هذه المنقصة انما هي من جهة الخصوصية لا من جهة اصل العبادة لان ذلك خلاف
اصل المجيب فان مبناه عدم اعتبار تعدد الجهة ثم ان الكلام لا يتم في غير هذه الصورة
ايضا اعني ما كان مرجوحا بالنسبة الى سائر الافراد التي لها مزية على اصل الطبيعة
ولا يجدي ما ذكره المجيب انه لا مناص بعد تسليم كونه راجحا بالذات ومرجوحا بالنسبة الى
الغير فاما ان يكون فعل ذلك مطلوبا او تركه او كلاهما الى آخر ما ذكرنا في هذا الجواب لانا
فان قلت مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه من جهة انه مفوت للمصلحة الزائدة الحاصلة
في الغير فقد كررت على ما فررت عنه فان المطلوب شيء واحد ولا يعتبر عندك تعدد الجهة
فان قلت مطلوب الفعل والترك معا فلا يلزم التكليف بالمحال قلنا انا نتكلم فيما لو اراد
الفعل واختار الفرد المرجوح فجواز الفعل والترك لا يجوز اجتماع المتضادين فصوم اختيار
نعم واضح مع انه لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام فان عنى
فيها الرجحان الذاتي والمرجوحية الاضافية ايضا وما يقال ان الفارق ان الصلوة ثمة عين

النصب وفيهما غير الكون في الحمام مع ما فيه من التكلف الواضح وان ذلك انما هو بعد تسليم
ان الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاغيرية في الحقيقة على ان ذلك
مبني على الخلط بين ما يعنون به القانون وما سيجيء فيما بعد فالنهي متعلق بالصلوة في الدار
المغصوبة لانها الصلوة لانه غصب بعينها او الغصب نهي عنه والذي ذكرناه من النقض انما
كان من باب الاولوية والا اكتفاء بلزوم اجتماع المتنافيين مطلقا وليس مثالنا في العبادات
المكروهة مطابقا للبحث في النوع وكونه مما ذكرنا القول بذلك فيما لو كان المنهي عنه
اخص من المأمور به ايضا وان شئت تطبيق المثال على المقامين فطابق بين قولنا صل ولا
تغصب وبين قولنا صل ولا تكن في مواضع التهمة وطابق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل
في الدار المغصوبة فان كنت تقدر على ان تقول ان المرجوحية في الصلوة في مواضع
التهم اضافية بالنسبة الى غيره فالمثال الاول فنحن ايضا نقدر بان نقول مرجوحية الصلوة في
الدار الغصبية اضافية بالنسبة الى الصلوة في غيرها في المثال الثاني والنقض الذي
اوردناه في الاستدلال انما هو بالفقرة الاولى من المثال الثاني على الفقرة الاولى من
المثال الاول والمعارضة التي ذكرناها في جوابنا انما هو بالفقرة الثانية من المثال
الثاني بالنسبة الى ما ذكرته في الفقرة الاولى منه وما دفعت به المعارضة بناء لو
اردنا بالمعارضة المعارضة بالفقرة الاولى من المثال الاول بالنسبة الى الفقرة
الاولى من المثال الثاني قوله وكما انه يجتمع آه فيه انه رجوع عن اول الكلام فان الرجوع حينئذ
بالنسبة الى الغير غير المرجوحية للغير وكذلك الوجوب والاستحباب وقد اختلطا في هذا المقام
وليشهد به التشبيه بالغسل والتمثيل بالاتزار مع ان الكلام في الواجب النفسي والغير
ايضا هو الكلام فيما نحن فيه وهو ابعض من المواضع التي وعدنا في الشرع على خطاء اعتبار
الجهة ولا يصح ذلك الا بهذه المداخلة مع ان الاستحباب النفسي على القول بالوجوب لغيره
انما هو اذا لم يدخل وقت مشروط بالطهارة وبعد دخوله فيجب للغير فيختلف الزمان و[illegible] اما
على القول الاخر فالاستحباب الغيري معناه انه يستحب ان يكون هذا الفعل في حال كون المكلف
متسلا (?) لا انه يستحب الغسل له الا ان يقول استحباب الفعل في حال الغسل لا يتم الا بالغسل
وما لا يتم المستحب الا به فهو مستحب فيستحب الغسل فالمناص هو اعتبار تعدد الجهة والا فلا يصح
التكليف لان المكلف به على مذهب المجيب هو الفرد وهو شيء واحد شخصي لا تعدد فيه اصلا

ومن المواضع التي ذكرنا هو الصلوة في المسجد فان المستحب والواجب فيه متضادان وكك
افضل افراد الواجب التخييري فانه واجب من حيث كونه فردا من الكلي ومستحب من حيث التخصيص وما
ادري ما يقول المجيب هنا قبالا لما ذكر في الفرد المرجوح اللهم الا ان يقول الفرد الافضل راجح
بالنسبة الى الفرد الاخر وان كان في حد ذاته لا رجحان والمزية الموجودة في الافضل بالنسبة
الى ما لا حد في التخيير لا بالنسبة الى ذاته فخرج عن المقابلة ومنها ما ورد في الاخبار
الكثيرة وافتى به الفقهاء من تداخل الاغسال الواجبة والمستحبة وكذا الوضوءات ونحو ذلك
ولنسطر كلام الاصحاب في توجيه هذا المقام ونصب كل منهم الصعوبة الكل بعيد عن القبول
واما على ما اخترناه فلا اشكال وقد بينا ذلك في كتاب مناهج الاحكام **الثالث** ان السيد اذا
امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع
انه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون واجيب عنه بان الظاهر في المثال المذكور ارادة
تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزء
من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول
القطع بذلك التخيير المنع حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت وفيه ان هذا الكلام
مناقض لطلب المجيب من تعلق الحكم بخصوصية الفرد فان ارادة الخياطة باي وجه اتفق معنى
كون المطلوب هو الطبيعة وايضا فانما الكلام في جواز اجتماع الامر والنهي في نفس الامر
عقلا وعدمه والظهور من اللفظ لا يوجب جوازه اذا كان مستحيلا عقلا اللهم الا ان يقول
مراد المجيب انه وجوب الخياطة توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام وهذا معنى قوله باي وجه
اتفق وفيه ما اشرنا من ان المحال وارد على مذهب المجيب في صورة الاجتماع توصليا كان الواجب
او غيره نعم يصير الحرام مسقطا عن الواجب لان الواجب يصير واجبا وحراما ولكن مناط الاستدلال
نفس الصحة بان يتمسك بها في جواز الاجتماع حتى يجاب بالانفكاك في التوصلي وبقي بانه
من اجل اسقاط الحرام ذلك لا لجواز الاجتماع فلا يدل مطلق الصحة على جواز الاجتماع مطلقا
بل مناط ان الامتثال العرفي للامر بنفسه شاهد على جواز الاجتماع وكلام المستدل من قوله
مطيع عاص لجهتي الامر والنهي صريح في ان حصول الاطاعة من جهة موافقة الامر لا ان الحرام
سقط عن الواجب فلا قدح في هذا الجواب وبالجملة فالقول باجتماع الواجب التوصلي
مع الحرام على مذهب المجيب انما يصح اذا اراد به سقوط الواجب عنه بفعل الحرام واما على المذهب

المغصوب فيصح بارادة ذلك وارادة حصول الاطاعة من جهة كونه من افراد المامور به في
بعض الاحيان ايضا هذا كله مع ما ذكرنا ان وجوب الفرد من باب المقدمة فيكون هو ايضا توصليا
سيما في محل البحث الذي هو الكون الذي هو جزء الصلوة وجوبه بالنسبة الى اصل الصلوة
توصلي كما ذكرنا في مقدمة الواجب نعم قد يحصل الجزء وجوب غيري ايضا كما اشرنا في ذلك المبحث
وبسببه يختلف الحكم قوله فان الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة فيه ان انكار كون تحريك
الاصبع وادخال الابرة في الثوب واخراجه عنه جزء للخياطة والعرفي بينه وبين حركات
القيام والركوع والسجود مكابرة ولعله حمل الكون في كلام المستدل على خصوص الكون
الذي هو من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلوة
ايضا ولا ريب ان مراد المستدل المنع من جميع صور الكون في هذا المكان او ما يشتمل
عليه الخياطة لينطبق على مدعاه قوله حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت
فيه ان اهل العرف قاطعون بان يمتثل ولو عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة
لنسبه العقلاء اشد الذم ولكن لو عاقبه على الجلوس في المكان لم يتوجه عليه ذم نعم لو علم ان
مراده الخياطة في غير هذا المكان وان الخياطة في هذا المكان ليس مطلوبه لكان لما ذكره وجه
واما مجرد عدم العلم بارادة الخياطة كيف ما اتفقت فمنع الامتثال بعد ملاحظة فهم العرف
مكابرة ومع ذلك كله فذلك مناقشة في المثال فلنمثل بما ذكره بعض المحققين بان المولى
امر عبده بمشي خمسين خطوة في كل يوم ونهاه عن الدخول في الحرم فاذا مشى المقدار المذكور الى
الحرم يكون عاصيا مطيعا من الجهتين احتجوا بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه
فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشا
من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد
امرين هذا مامور به وذاك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك والكون الحاصل
في الصلوة في الدار المغصوبة شيء واحد ويمتنع ان يكون مامورا به ومنهيا عنه فتعين بطلانها
وايضا كيف يجوز على الله تعالى ان يقول للمصلي اذا اردت الصلوة في الدار المغصوبة لا تركع فان
ركعت لعاقبتك ويقول ايضا اركع هذا او غيره والا لعاقبتك اقول يظهر الجواب عن ذلك
بالتامل فيما مر ونقول هنا ايضا قوله فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع ان اراد ان الامر بالشيء
من حيث انه هو هذا الفرد الذي بعينه هو الغصب والنهي عن الغصب الذي بعينه هو الكون

الحاصل

الحاصل فى الصلوة ممتنع الاجتماع فهو كما ذكر لكن الامر والنهى لم يردا الا مطلقين والحاصل

ان جهتى الامر والنهى هنا تقييديتان لا تعليليتان كما اشار اليه بعض المحققين

وما ذكر من عدم اجداء تعدد الجهة ثم قوله بحيث يعد فى الواقع امرين اه ان اراد بذلك

انهم تعددهما فى الحس ففيه منع ظ وان اراد مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان ولم ينتف

احد الحقيقتين فى الخارج بسبب اتحاد الفرد ولم يصير اشياء ثالثا ايضا بل هما متغايرتان فى

متحدتان فى نظر الحس فى الخارج وذلك كاف فى اختلاف المورد وقد عرفت ورودهما فى الشرع

فى غاية الكثرة فان الجنب الذى يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابة والجمعة يجوز ترك

هذا الغسل له من حيث انه جمعة ولا يجوز تركه من حيث انه جنابة ولا تعدد فى الخارج فى نظر

الحس مطلقا وكذا المكروهات وغيرهما مما مر قوله وايضا كيف يجوز اه قد عرفت ان الشارع

لا يقول له لا تركع ولا اركع هذا او غيره بل يقول لا تغصب ويقول اركع ولا يقول اركع

هذا الركوع لما مر ان التخيير اللازم باعتبار وجوب المقدمة انما هو بالنسبة الى الافراد الكلية

ثم ذلك يسقط عن المباح كما اشرنا والتكليف الباقى على حال الفعل على تسليم تعلقه حال

الفعل انما هو باتمام مطلق المكلف به لا مع اعتبار الخصوصية وشرطها فلا يرد انه يستلزم

مطلوبية الفرد الخاص فان قلت ان الحكيم العالم بعواقب الامور المحيط بجميع افراد المامور به كيف

يخفى عليه هذا الفرد فاذا كان عالما به فمقتضى الحكمة انه لا يرضى فلا يكون من افراد المامور به

فيكون باطلا قلت لعل هذا البحث سنده ان من اجل ما ذكرنا من كون دلالة الواجب على

مقدماته تبعيا من باب الاشارة وان محاورات الشارع على طبق محاورات العرف والمعتبر

فى الدلالة هو المقصود من اللفظ وهو استدعاء الحسن لكنا نجيب عنه بان المامور به ايجاد

الطبيعة لا الفرد ولا نقول نحن ان هذا الفرد مما امر به الشارع وايجاد الطبيعة لا يستلزم

خصوصية هذا الفرد فان قلت نعم لكن لما رخص الشارع فى ايجاد الطبيعة مطلقا وامرنا

بايجادها فى ضمن الافراد من باب المقدمة فلا بد ان يكون ايجادها فى ضمن هذا الفرد مستثنى

من الايجادات قلت كاشفا للحجاب عن وجه المطلوب ورافعا للنقاب عن السر المحجوب ان لا ينافى

فان يقول الحكيم منع الطبيعة مطلوبى ولا ارضى بايجادها فى ضمن هذا الفرد ايضا ولكن

لو عصيتنى واوجدتها فيه لعاقبتك على الفسق فى كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبى

لان ذلك الامر المنهى عنه شئ خارج عن العبادة فهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة

في ضمن هذا الفرد لانها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد فقد اسفر الصبح وارتفع الظلام فالكم

قلت وقلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في نية التقرب لان قصد التقرب انما هو

في الاتيان بالطبيعة لابشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا بما تاتيه في ضمن هذا الفرد

الخاص المنهي عنه ثم ان هيهنا **تنبيهين الاول** ان مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي

في شيء واحد عدم امكان كون الشيء الواحد مطلوبا او مبغوضا واما اقتضاء ذلك تخصيص

الامر بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس فلا فان قول الشارع صل مطلق والامر يقتضي

الاجزاء في ضمن كل ما يصدق عليه المامور به كما مر وقوله لا تغصب ايضا مطلق يقتضي حرمة

كل ما يصدق عليه انه غصب والقاعدة المبحوث عنها بعد استقرارها على عدم الجواز لا تقتضي

الا لزوم ارجاع احد العامين الى الاخر واما وجه تخصيص الامر والقول بالبطلان كما اختاره

بل لنا ان نقول الغصب حرام الا اذا كان كونا من اكوان الصلوة كما نقول الصلوة واجبة

الا اذا كانت محصلة للغصب ولذلك ذهب بعض المتاخرين الى الصحة مع القول بعدم جواز

الاجتماع في اصل المسئلة ويؤيده بعض الاخبار الدالة على ان للناس من الارض حقا في الصلوة

فلابد من الرجوع الى المرجحات الخارجية وقد ذكروا في وجه ترجيح النهي وجوها منها ان

دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وهو مطلقا ممنوع اذ في ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين

ومنها ان النهي اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر وقد مر ما يضعفه

في مبحث تكرار النهي ومنها ما بين ان الاستقراء يقتضي ترجيح محتمل الحرمة على محتمل الوجوب

كحرمة العبادة في ايام الاستظهار والتجنب عن الانائين المشتبهين ونحو ذلك وفيه انه لم يظهر

ان هذا الحكم في امثال ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان لدليل اخر مع ان

الحرمة في الانائين مقطوع بها بخلاف ما نحن فيه بل يمكن القلب بان الاجتناب عن النجاسة واجب

وترك الوضوء حرام مع ان ذلك الاستقراء على فرض ثبوته لم يثبت حجيته مع معارضته

باصل البراءة وكذلك ما دل من الاخبار على تغليب الحرام على الحلال معارض بما دل على اصل

الاباحة فيما تعارض فيه النصان وبالجملة فلابد من مرجح يطمئن اليه النفس ثم الحكم على مقتضاه

بالصحة او البطلان **الثاني** ان ما عنون به القانون هو الكلام في شيء ذي جهتين يمكن

انفكاك كل منهما عن الاخر واما ما يمكن الانفكاك عن احدهما دون الاخر كمن لم يصل ولا

يصلي في الدار المغصوبة فقد مر الاشارة الى ان الاجماع فيه عقلا وعرفا وان فهم

العرف خلافه وسيجئ الكلام فيه واما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين مثل من دخل دار

غيره غصبا ففيه اقوال **الاول** انه مامور بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية في الخروج

والثاني انه عاص لكن لم يتعلق به النهي عن الخروج **والثالث** انه مامور به ومنهي عنه

فيحصل العصيان بالفعل والترك كليهما وهو مذهب ابي هاشم واكثر افاضل متاخرينا بل

هو ظاهر الفقهاء وهو اقرب فانهما دليلان يجب اعمالهما ولا موجب للجمع والتقييد اذ المتوجب

اما فهم العرف كما في العام والخاص المطلقين على ما اشرنا اليه وسنبينه او العقل كما لو دخل

في دار الغير سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه موجب لتكليف ما لا يطاق فانه ولكن لا دليل

على استحالته اذا كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء في كون المستطيع مكلفا

بالحج اذا اخر اختيارا وان فات استطاعته ولا يتوهم ان الخروج اخص من الغصب مطلقا وفهم

العرف يقتضي الجمع بينهما العام والخاص اذا كانا مطلقين لانا نقول ان الخروج ليس مورد الامر

من حيث هو خروج بل لانه تخلص عن الغصب كما ان الكون في الدار ليس حراما الا من جهة انه

غصب والنسبة بين الغصب والخروج عموم من وجه والظاهر ان ذلك الامر انما استفيد

من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب ومقدمة الترك اعم من الخروج وان تخصص

افراده في الخروج بحسب العادة فان الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة في الخارج منحصرة

في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر ايضا لا يخرج عن كونه عاما في باب التعارض فلو فرض

ورود الامر بالخروج ايضا بالخصوص فالظاهر انه من جهة انه الفرد الغالب الوجود لامكان

التخلص بوجه اخر اما بان يحمله غيره على ظهره ويخرجه من دون اختيار او غير ذلك فليضبط

ذلك فانه فائدة جليلة لم اقف على تصريح بها في كلامهم واما القول الاول فمختار

ابن الحاجب وموافقيه مستدلين بانه اذا تعين الخروج للامر دون النهي بدليل يدل عليه

فالقطع بنفي المعصية عنه اذا خرج بما هو شرط من السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا

او لا معصية بايقاع المامور به الذي لا نهي عنه وفيه ما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي بل الامر

فالنهي باق بحاله ويلزمه حصول المعصية ايضا واما القول الثاني فمختار فخر الدين الرازي

وقال ان حكم المعصية عليه مستصحب مع ايجاب الخروج وفيه انه لا معنى للمعصية الا في ترك

المامور به او فعل المنهي عنه فان لا نهي فلا معصية مع ان النهي ايضا مستصحب ولا وجه لتخصيصه

كما مر ثم يمكن ان يتوهم على اصولنا ان النزاع بين هذا القول وبين ما اخترناه لفظي اذ مبنا

ما اخترناه من اجتماع الامر والنهي جعل التكليف من قبيل التكليف لا ابتلائي والتنبيه على
استحقاق العقاب لا طلبا للترك في نفس الامر مع علم الامر بانه لا يمكن حصوله مع امتثال
الامر وعلى المنكر من حصول الترك في الخارج وقد يوجه كلامه بوجه اخر بعيد **قانون**
اختلف الاصوليون في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال وتحقيق
المقام يستدعي رسم مقدمات **الاولى** المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها الى النية
وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة منها في شيء سواء لم يعلم المصلحة منها اصلا او علمت
في الجملة ولاحتياجها الى النية وهي قصد الامتثال والتقرب من جهة ذلك فان امتثال الامر
لا يحصل الا بقصد اطاعته في العرف والعادة والموافقة الاتفاقية لا تكفي نعم لو علم انحصار
المصلحة في شيء خاص فبعد حصوله لا يبقى وجوب لامتثال الكونه لغوا فيسقط الموافقة
الاتفاقية الاتيان بالفعل ثانيا لا ان ذلك هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هنا المعنى
ما قابل ذلك اعني ما لا يحتاج صحتها الى النية سواء كان من الواجبات كغسل الثياب والاواني او من
العقود والايقاعات فان المصالح منها واضحة لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال وان لم
يحصل الثواب في الواجبات وحصل العقاب في اتيانها واتيان المعاملات على الطريق المحرم
ولذلك لا يكلف من غسل ثوبه بماء مغصوب او باجبار غيره عليه او بحصوله من مسلم من دون
اطلاعه باعادة الغسل وكذلك يترتب الاثار على الافعال المحرمة في المعاملات كترتب المهر والا
والولد لمن دخل بزوجته في حال الحيض وغير ذلك **الثانية** الاصل في العبادات والمعاملات
هو الفساد لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها وعدمها يكفي
في ثبوت الفساد وان كان هو ايضا من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل دليل العدم واما
استدلال بعض الفقهاء باصالة الصحة واصالة الجواز في المعاملات فالظاهر ان مراده من
الاصل العموم او مطلق القاعدة وان كان مراده غير ذلك فهو سهو الا ان يراد به اصالة الجواز
اعطاء ماله لغيره واخذ مال غيره مثلا لان الناس مسلطون على اموالهم ولكن ذلك لا يفيد
الصحة الشرعية بمعنى اللزوم وترتب الاثار وما يقال ان الاصل في معاملات المسلمين الصحة
فهو بمعنى اخر والمراد به ان ما تحقق صحيحه عن فاسده في نفس الامر ولم يعلم ان ما حصل في الخارج
هل هو من الصحيح او الفاسد فيحمل على الصحيح اذا صدر عن مسلم لا بمعنى ان صحة اصل المعاملة
يثبت بمجرد فعل المسلم فالمذبوح المحتمل كونه على الوجه المحرم والمحلل يحمل على المحلل اذا صدر

عن مسلم لا ان الاصل في الذبح ان يكون صحيحا بل الاصل عدم التذكية والحرمة حتى يثبت التذكية
الصحيحة ويصدر عن المسلم قائم مقام ثبوت وقوع التذكية الصحيحة في نفس الامر فهذا
الاصل اجماعي مدلول عليه بالادلة المتينة القوية مصرح به في الاخبار الكثيرة **الثالثة**
محل النزاع في هذا الاصل ما تعلق النهي بشيء بعد ما ورد عن الشارع لوجهة صحة ثم ورد
النهي عن بعض افراده او خوطب به عامة المكلفين ثم استثني بعضهم عنه فقيل لا مثال النكاح
ايام والقمار ونحو ذلك ليس من محل النزاع فتدبر اذ الكلام والنزاع في دلالة النهي على الفساد
وعدمه وما ذكر فاسد بالاصل لان الاصل عدم الصحة واما الفساد فيدل عليه عدم الدليل
وعما ذكرنا يظهر ان ما تقدم من اجتماع الامر والنهي فيما كان بين المامور به والمنهي عنه
عموم من وجه سواء اتحدا في الوجود او لا ايضا خارج عن هذا الاصل ولذا افرده القوم
وافردناه بالذكر وبالجملة النزاع في هذا الاصل فيما كان بين المامور به والمنهي عنه او الما
والمنهي عموم وخصوص مطلقا ثم اعلم ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادات والمعاملات
اما يتعلق به لنفسه او لجزئه او لشرطه او لوصفه الداخل او لوصفه او لشيء مفارق له متحد
في الوجود او لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود والمراد بالمتعلق لنفسه ان يكون المنهي عنه
طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع النظر عن الافراد والعوارض والاوصاف كالزمان
والمكان وغير ذلك مثاله النهي عن صلوة الحائض وصومها ونحو ذلك لا يقال ان النهي هنا تعلق
بالصلوة باعتبار وقوعها حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلوة الكائنة في حال الحيض فالنهي انما
يتعلق بها لوصفها ونظيره ما قيل ان مفهوم الصيغة انما يرد على المادة بعد اعتبار قيودها
وحيثياتها فقولنا زيد اعلم من عمرو في الهيئة وعمرو اعلم من زيد في الطب معناه ان علم
الهيئة في زيد اكثر من عمرو وعلم الطب في عمرو اكثر من زيد وبذلك يندفع ما اورد على قولهم
ان صيغة التفضيل تقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه يلزم ان يجتمع
العقل بما فهم اولا في مثل ذلك المثال فيكون معنى قولنا لا تصل الحائض ان الصلوة الحاصلة
في حال الحيض منهي عنها فيكون المنهي عنه لنفسه مختصا في مثل المثالين المتقدمين لانا نقول
ان الحيض من مشخصات الموضوع لا المحمول وما ذكر في التأييد من جعل القيود من متعلقات
المادة ثم سلمنا عدم كونه قيدا للموضوع لم لا يكون من قيود الحكم والنسبة الحكمية فان سلمنا
كون التقييد عرفية عامة بان يكون المراد الحائض منهية عن الصلوة ما دامت حائضا

فليس معناها انها منهية عن الصلوة الكائنة في حال الحيض بل المراد انها منهية في حال الحيض عن الصلوة والحاصل ان المنهي عنه لنفسه انما هو بعد ملاحظة حال المكلف لا مطلقا فان الطاهر يكلف بالصلوة والحائض منهية عنها واما ما وقع النهي عنه مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف كالامساك ثلثة ايام فيما هو في صورة العبادة والزنا والقمار فيما هو في صورة المعاملة فهو خارج عن محل النزاع كما ذكرنا واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فمثل نكاح الخامسة لمن عنده اربع وبيع العبد والسفيه ونحو ذلك ويظهر وجهه مما تقدم في صلوة الحائض واما المنهي عنه لجزئه فكالنهي عن قراءة العزائم في الصلوة وكبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول الناقلين للملك واما على القول الاخر فالامثلة كثيرة واضحة والنهي عن الجزء ايضا يحتمل ان يكون لنفسه ولجزئه ولشرطه الى اخر الاحتمالات ويظهر حكمها بملاحظة احكام اصل الاقسام وكذا الشرط واما المنهي عنه لشرطه فاما بان يكون لفقد ان الشرط كالصلوة بلا طهارة وبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم حال البيع شرط وهو مفقود فيه او بكون الشرط منهيا عنه لوصفه اللازم او المفارق او غيره من الاحتمالات مثل كون الساتر غصبيا في الصلوة والوضوء بالماء المتغير للصلوة وكالنهي عن الذبح بغير الحديد في غير الضرورة واما المنهي عنه لوصفه الداخل ويقال له الوصف اللازم كالجهر والاخفات للقراءة فانها لا تنفك عن احدهما فالنهي عن كل منهما نهي عن الوصف اللازم والنهي عن صوم يوم النحر فيكون الصوم في يوم النحر من اوصافه اللازمة وكبيع الحصاة وهو ان يقول بعتك ثوبا من هذه الاثواب والمبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فان النهي عن ذلك البيع لوصفه الذي هو كون تعيين المبيع فيه بهذا النحو وكالنهي عن ذبح الذمي وعن البيع المشتمل على الربا واما المنهي عنه لوصفه الخارج فهو مثل قوله لا تصل في الدار المغصوبة فان كون الصلوة في الدار الغصبية وصف خارج عن حقيقة الصلوة وليس من مقوماتها ومميزاتها نعم كونها في هذه الدار من احد مقوماتها كالدار الاخرى والمكان الاخر لكن اعتبار وصف كونها دار الغير وكونها غصبيا لا مدخل له في ذلك والظاهر ان قوله لا تصل مكتوفا ايضا مثل ذلك اذ لم يعلم قبل النهي اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلوة من الشارع وجودا ولا عدما فهو نهي عن وصف خارج ايضا وكالنهي عن ذبح مال الغير وبيع العنب ليعمل خمرا وبيع تلقي الركبان واما المنهي عنه لشيء مفارق اتحد في الوجود فكقول الشارع صل ولا تغصب والنهي عن المكالمة مع الاجنبية واجراء صيغة البيع

معا على القول بكون المعاطاة بيعا وكالبيع وقت النداء ان قلنا بان النهي انما هو عن تفويت الجمعة
والا فهو من القسم الاول واما المنهي عنه لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود كالنهي عن
النظر الى الاجنبية حال الصلوة او البيع فعندي ان القسمين خارجان عن محل النزاع فهذه [المسئلة]
ذكرناها تطفلا وقد تقدم الكلام في الاول منهما مستقصى وكلام القوم في تفصيل الاقسام
والامثلة مغشوشة مختلطة اعرضنا عن ذكره والكلام فيه وانما استوفينا الثلث والا
فلا يتفاوت الحال بين تلك الاقسام في اكثر الاقوال الآتية **الرابعة** اختلف الفقهاء والمتكلمون
في معنى الصحة والفساد في العبادات فعند المتكلمين هو موافقة الامتثال للشريعة وعند
الفقهاء اسقاط القضاء وذكروا في ثمرة النزاع ما لو نذر ان يعطي من يصلي صلوة صحيحة عندهما
فهل يبر ان اعطى من صلى بظن الطهارة اذا ظهر له كونه فاقد الطهارة في نفس الامر فعلى الاول نعم
لانه موافق للشريعة ومطابق للامتثال بامر الشارع في هذه الحال وعلى الثاني لا لانه غير مسقط
للقضاء فلو علم به بعد الصلوة يجب عليه القضاء وهذا غير مسقط للقضاء بالنسبة الى هذا
الامر لتعلق الامر بالصلوة المقرونة بالطهارة وان الذي لا يسقط القضاء هو الصلوة مع تيقن
الطهارة فيمكن دفعه بان المراد اسقاط القضاء بالنسبة الى الكلي التكليف المحتمل وقوعه
على وجوه متعددة بعضها مقدم على بعض بحسب التمكن والعجز وظن الطهارة ويقينها لا
ان في وحدة صلوة الظهر بحسب النوع وقد يجاب بان ذلك الاعتراض مبني على كون القضاء
تابعا للاداء وهو باطل وفيه ما لا يخفى اذ لا يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلوة الواقعة بظن
الطهارة بالفرض الجديد ايضا على المعنى المصطلح الا مع فوت هذه الصلوة ايضا فهي مسقطة
للقضاء على القولين والظاهر ان مراد الفقهاء اسقاط القضاء يقينا وفي نفس الامر والا فالصلوة
بظن الطهارة ايضا مسقطة للقضاء ظاهرا فلا بد على مذهبهم اما القول باختلاف وصف الفعل
بالصحة والفساد باعتبار زمان ظهور الخلاف وعدمه فيصح في آن دون آن او يجعله مراعى
فلا يوصف بالصحة فيما لو ظن الطهارة الا اذا حصل اليقين او يكون صحيحا ويحكم عليه بالصحة
الى ان ينكشف الفساد فيحكم بالفساد من اول الامر وكلامهم في ذلك غير محرر ولعل مرادهم هو
الاحتمال الاخير ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة هو الموافقة ولو ظنا والا فالتكليف
في نفس الامر انما هو بالصلوة مع الوضوء الثابت في نفس الامر وانما قام الظن بكون هذه
الصلوة هي الصلوة مع الطهارة الثابتة في نفس الامر مقام اليقين بتجويز الشارع فلا منافاة

بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء انما يتحقق بفوت الاداء لان المكلف
يجوز له التعبد بالظن ما دام غير متمكن من اليقين وعلى هذا فلا بد ان يكون مراد الفقهاء من
القضاء هو الاعم من الاعادة فان الاعادة واجبة على من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلوة
في الوقت ايضا بل بطريق اولى فما اسقط القضاء في كلامهم كناية عن عدم اختلال المأمور به
بحيث يوجب فعله ثانيا او يثبت في الشريعة وجوب فعله ثانيا اما من جهة عدم حصول الامتثال
فيجب الاعادة مطلقا ان قلنا بكون القضاء تابعا للاداء او بثبوت امر جديد بالفعل خارج الوقت
ايضا وفي الوقت فقط ان لم يكن كذلك واما من جهة امر جديد وان حصل الامتثال ظاهرا او المراد
من قولهم ما اسقط القضاء هو ما اسقط القضاء ان فرض له قضاء فلا يرد النقض في عكس
التعريف بصلوة العيد الصحيحة ان اريد بما اسقط القضاء في الحد هو ما ثبت له قضاء
في الشريعة ولا في طرده بفاسدته ان اريد بما اسقط القضاء ما سقط معه القضاء وان كان
من جهة عدم مشروعية القضاء واما في العقود والايقاعات فهي عبارة عن ترتب الاثار الشرعية
عليها كتملك العين في البيع وجواز التزويج بآخر في الطلاق ونحو ذلك وقد يعرف مطلق الصحة
بذلك ولا بأس به ووضح فلا بد من بيان المراد من الاثر في العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين
بانه حصول الامتثال او سقوط القضاء واما البطلان فهو مقابل الصحة ويعلم تعريفه
بالمقايسة وهو مرادف للفساد خلافا للحنفية حيث يجعلون الفساد عبارة عما كان مشروعا
باصله دون وصفه كالبيع الربوي فيصح ويجوز مع اسقاط الزيادة والبطلان عبارة عما لم يكن
مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح ومثلوا للباطل في العبادات بالصلوة في الدار المغصوبة و
للفاسد بصوم العيد ووجهه غير معلوم الا انه لا مشاحة في الاصطلاح ان كان بناؤهم على تغيير
الاصطلاح اذا تمهد ذلك فنقول الاقوال في المسئلة خمسة الاول الدلالة على الفساد
مطلقا والثاني عدمها مطلقا نقله فخر الدين عن اكثر اصحابه والاول عن بعضهم وهو مذهب
جمهور الشافعية والحنابلة والثالث الدلالة في العبادات لا في المعاملات مطلقا وهو
مذهب اكثر اصحابنا وبعض العامة والرابع الدلالة فيهما شرعا لا لغة وهو مذهب السيد
وابن الحاجب والخامس الدلالة في العبادات شرعا لا لغة وتميل اليه بعض الاصحاب الكثير
والاقرب القول الثالث لنا على دلالته على الفساد في العبادات ان المنهي عنه ليس بمأمور به
فيكون فاسدا اذ الصحة في العبادات هو موافقة الامر ولا يمكن ذلك الا مع الامتثال

واذ لا امر فلا امتثال فان قلت ان هذا انما يتم لو لم يكن امر اصلا ولكن الامر موجود وهو الامر
بالعام فيكفي موافقة العمومات في الصلوة في الدار المغصوبة وان لم تكن مامورا بها بالخصوص
لكنها مامور بها بالعموم فتثبت الصحة وهو موافقة الامر بل واسقاط القضاء ايضا لان
القضاء المصطلح لا يتحقق الا مع فوات المامور به كما اشرنا فنجيب ولا دلالة الامر على الاجزاء
فلا مانع من كونها مامورا بها ومنهيا عنها من جهتين كما اشرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي قلت
نعم لا يحيل العقل ذلك ولا مانع ان يقول الشارع صل ولا تصل في الدار المغصوبة ولكن لو
صليت فيها لعاقبتك على ايقاعها فيها ولكنك اتيت بمطلوب ولا يدل اللغة ايضا على خلافه ولا الطريق
المصطلح من الشارع فيه ايضا ولكن المتبادر في العرف من مثل ذلك التخصيص بمعنى ان هذا
من العام خارج عن الحكم والعرف هو المحكم لا ان المنهي عنه محض الصفة دون الموصوف كما يقوله
الحنفية فهذا فرد غير المنهي عنه لنفسه ولنا موقوف للتخصيص فيه الظهر واوضح لان التخصيص خير بالنسبة
الى المكلفين لا التكليف كما اشرنا واما النقض بالمعاملات بان التجارة ايضا قد تكون واجبا
وقد تكون مستحبا ولا اقل من الاباحة ولا ريب في تنافي الاحكام فلا بد فيه من التخصيص ايضا
ففيه ان منافاة الوجوب والاستحباب للتحريم لا ينافي صحة المعاملة بمعنى ترتب الاثر فالتجارة
بالنسبة الى الوجوب والاستحباب من العبادات وبطلانها من هذه الحيثية بمعنى عدم الثواب
وحصول العقاب لا ينافي صحتها من جهة ترتب الاثر عليها وسيجيء تمام الكلام واما عدم الدلالة
على الفساد في المعاملات فلان مدلول النهي انما هو التحريم وهو لا ينافي الصحة بمعنى ترتب الاثر
كما لا يخفى فيصح ان يقال لا تبع بيع التلقي ولا بيع الملاقيح ونحو ذلك ولكنك لو بعت لعصيت ولكن
يصير الثمن ملكا لك والمثمن ملكا للمشتري وما يقال ان التصريح بذلك قرينة للمجاز وان الظاهر
من النهي ليس مرادا ففيه ان القرينة واقعة للمعنى الظاهر من اللفظ ومناقضة له كما في يرمي بالنبل
الى الاسد ولا مناقضة هنا ولا مدافعة كما لا يخفى فلم يدل على الفساد عقلا ولم يثبت ذلك
لنا من جانب الشرع ايضا كما سيجيء واما اللغة والعرف فكذلك ايضا لعدم دلالتهما على الفساد باحد
من الدلالات اما الاولان فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم وقد يفصل بان ما كان مقتضى
الصحة فيه من المعاملات مخصصا فيما ينافي التحريم فيدل على الفساد فيه دون غيره وتوضيح معناه
ان المعاملات ما لم يخترعه الشارع بل كانت ثابتة قبل الشرع فما جوزه الشارع وقرره دا
فيترتب عليه الاثار الشرعية سواء كان ذلك الاثر ايضا ثابتا قبل الشرع او وضعه الشارع

وما لم يكن فلا يترتب عليه الآثار الشرعية فان كان تجويز بلفظ يناقض التحريم مثل الحلية
والاباحة والوجوب ونحو ذلك كما في احل الله البيع وتجارة عن تراض المستثنى عن النهي عن اكل
المال بالباطل واوفوا بالعقود ونحوها فالنهي في امثال ذلك يدل على الفساد لان النهي يدل
على الحرمة فاذا كان بيع مخصوص حراما او عقد مخصوص كذلك فلا يكون ذلك من جملة ما احله الله
ولا مما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة والحلية والحرمة والوجوب فيخصص عموم احل واوفوا
فلا بد لذلك فيخرج عما ثبت له مقتضى الصحة فيصير فاسدا من جهة رجوعه الى الاصل وهو عدم
الدليل على الصحة وقد عرفت في المقدمات ان عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد وما
كان من جهة اخرى لا يناقض التحريم فلا يدل كما في قوله اذا التقى الختانان وجب المهر فلا ينافي
في وجوب المهر للحرمة في حال الحيض ونحو ذلك وهذا انما يتم بناء على ما سلمناه وحققناه من
التنافي عرفا وانفهام التخصيص والا فلا منافاة ولا استحالة في اعتبار الجهتين في غير ما كان
عند نفس المعاملة بعين ما مر وقد يشكل بان انحصار المقتضى في البيع في مثل احل ونحوه ثم لم لا يكون
المقتضى فيه مثل قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا وكذا في سائر العقود ولا يمكن التمسك باصالة
تاخر ذلك اذ الاصل في كل حادث التاخر فان قلت لما كان الاصل في المعاملات الفساد كما
مر في المقدمات فهو يعاضد كون المقتضى ما يوجب الفساد لان غاية الامر تعارض الاحتمالين
وتساقطهما قلت لا تعارض بينهما ولا تناقض حتى يوجب الترجيح والاصل اعمال الدليلين
الامكان فيخصص النهي عموم احل ويبقى مدلول قوله البيعان بالخيار عاما شاملا للزوم
بعد الافتراق وان كان حراما وقلما كان عقد من العقود يخلو عن مثل ذلك ثم ان ذلك
المفصل جعل ذلك عذرا للفقهاء حيث يستدلون بالنهي على الفساد في البيوع والانكحة
ورد على من ادعى اجماع العلماء على دلالة النهي على الفساد حيث يستدلون في جميع الاعصار
والامصار بالنهي على الفساد وقال ان ذلك الاستدلال انما هو في الموضع المذكور لا في كل نهي
وانت خبير بان اكثر تلك الاستدلالات في البيع والنكاح ونحوهما وقد عرفت حال التحقيق
ان النهي لا يدل على الفساد فيهما مطلقا ويحتاج ثبوت الفساد الى دليل من خارج من اجماع او نص
او غير ذلك من القرائن الخارجية فحجة القول بالدلالة مطلقا في العبادات والمعاملات ان
العلماء كانوا يستدلون به على الفساد في جميع الاعصار من غير نكير وهو دليل بانه انما يدل على الفساد
شرعا والحق في الجواب ان عمل العلماء ليس بحجة الا ان يكون اجماعا وهو غير معلوم وان الا

يقتضي

يقتضي الصحة والاجزاء وا النهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فالنهي يقتضي الفساد
الذي هو نقيض الصحة وفيه مع عدم جريانه فيما ليس مقتضيهما الامر ان اصل المقابلة باطل
لان الامر يقتضي الصحة لاجل موافقته والامتثال به والفساد المستفاد من النهي لو سلم فـ[ليس؟]
هو لاجل هذا القيد وتسليم التناقض او حمل التناقض هنا لاستدلال على مطلق التقابل انا نا[لا؟]
نمنع كون مقتضى المتناقضين او متقابلين اذ قد يشتركان في لازم واحد سلمنا لكن نقيض قو[لنا؟]
يقتضي الصحة لا يقتضي الصحة لا يقتضي انه عدم الصحة والذي يستلزم الفساد هو الثاني و
الدليل هو الاول الحجة القول بالدلالة مطلقا شرعا فقط استدلال العلماء كما مر جوابه
مع ان ذلك لا يستلزم كونه من جهة الشرع فلا وجه للتخصيص وادعاء الحقيقة الشرعية في
الفساد كما يظهر من بعضهم ايضا في معرض المنع واحتجوا ايضا بانه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة
يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا
متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن
الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة
الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت [راجحة؟]
فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو من مصلحة
خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة وجوابه ان كون مصلحة اصل النهي راجحة لا يقتضي
كونه موجبة لترتب الاثر بالنسبة الى عدمه فترك الفعل ولا راجح على فعله اما لو فعل وعصى فترتب
الاثر عليه راجح على عدمه ولا منافاة بينهما اصلا اذ رجحان النهي انما هو على الفعل ورجحان الترتب
انما هو على عدم الترتب وهاتان المصلحتان ثابتتان للنهي وترتب الاثر بالذات لا انه يعرض
مصلحة الترتب بعد اختيار الفعل كما توهمه المدقق الشيرازي وقد استدل بما ورد في بعض الاخبار
من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضي به معللا بانه لم يعص الله بل عصى سيده
فانه يدل على انه اذا كان فيه معصية بالنسبة اليه تعالى وكان منهيا عنه فيكون فاسدا وفيه
انه على خلاف المطلوب ادل فان المراد من المعصية في الرواية لا ابدان يكون هو مجرد عدم الاذن و
من الشارع والا فمخالفة السيد ايضا معصية والحاصل انه لما كان فعل هذا العقد اذن من
الله تعالى من جهة العمومات وغيرها مما يدل على صحة الفضولي بعد الاجازة صحيح وعدم اذن السيد
غير مضر وبالجملة المراد ان ليس العقد خاليا عن مقتضى الصحة وان كان معلقا على اذن المولى

ايضا واحتجوا على عدم الدلالة لغة بان فساد الشي عبارة عن سلب احكامه ولا دلالة للنهي على ذلك

بوجه وهو تم في المعاملات على ما حققناه واما في العبادات فقد بيناه واشكل الجمع بين هذا

الاحتجاج والاحتجاج السابق لان مقتضاه كون الفساد من مقتضيات التحريم وهو مدلول

النهي اللغوي فكيف ينكر دلالته عليه لغة الا ان يكون مراد المستدل نفي الدلالة اللفظية

والذي اقتضاه التحريم انما هو من باب الاستلزام العقلي او انه مبني على القول بكون دلالة

النهي على التحريم ايضا شرعيا فقط حجة القول بعدم الدلالة مطلقا هو عدم استحالة النهي

ثم التصريح بالصحة كما مر ويظهر الجواب مما مر واما القول الخامس فلم نقف له على حجة يعتد

بها ويمكن استنباط دليله والجواب عنه مما تقدم **تذنيبات الاول** انهم اختلفوا في المنهي

عنه لوصفه فذهب ابو حنيفة الى انه يرجع الى الوصف لا الموصوف فصوم يوم النحر حسن لانه صوم

وقبيح لانه في يوم النحر ويلزم القول بحلية البيع الربوي في المبيع به بعد اسقاط الزيادة واكثر

المحققين على انه يرجع الى الموصوف ايضا وهو الحق بناء على ما حققناه من فهم العرف

وان كان العقل لا يحكم به ومناط ما ادرج الكراهة الى الوصف في المناهي التنزيهية دون

التحريمية لعله هو ادعاء الاستقراء وقد عرفت بطلانه **الثاني** المنهي عنه لشرطه ان كان

من جهة فقدان الشرط فليس الفساد فيه من جهة النهي بل انما هو لان فقدان الشرط يستلزم

انتفاء المشروط وان كان باعتبار حزازة في الشرط بان يكون منهيا عنه لوصفه او جزئه

او نحو ذلك فلا يتم الحكم بالفساد ايضا مطلقا وان قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي وبكون

النهي دالا على الفساد في الجملة ايضا اذ قد يكون الشرط من قبيل المعاملات ويكون وجوبه

توصليا كغسل الثوب والبدن ونحو ذلك ولا يضره كونه منهيا عنه نعم انما يصح فيما كان من

قبيل العبادات كالوضوء وما ذكرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي يظهر ان هذا الاشكال

يجري في المنهي عنه لجزئه ايضا في الجملة فراجع وتامل **الثالث** افرط ابو حنيفة وصاحباه

فقالا بدلالة النهي على الصحة وهو في غاية الظهور من البطلان لان النهي حقيقة في التحريم

وليس ذلك عين الصحة ولا مستلزما لها بوجه من الوجوه والظاهر انهم ايضا لم يريدوا ان

النهي يدل عليها بل مرادهم ان النهي يستلزم اطلاق الاسم فقول الشارع لا تصم يوم النحر

وللحائض لا تصل يستلزم اطلاق الصوم على ذلك الصوم وكذا الصلوة والاصل في الاطلاق

الحقيقة وهو التكلم على كون العبادات وما في معناها من المعاملات التي يثبت لها حدود

وشرائط من الشارع اسامي للصحيحة منها فلو لم يكن مورد النهي صحيحا لم يصدق تعلق النهي

على امر شرعي فيكون المنهي عنه مثل الامساك والدعاء ونحو ذلك وهو باطل انا نجزم

بان المنهي عنه امر شرعي وفيه او ولا منع كونها اسامي للصحيحة سلمنا لكن المنهي عنه ليس

الصلوة المقيدة بكونها صلوة الحائض مثلا بل المراد ان الحائض منهي عن مطلق الصلوة

الصحيحة فان قلت ان الحائض اما متمكن من الصلوة الجامعة للشرائط او لا والثاني باطل لا

ستلزامه طلب غير المقدور ولاستحالة تحصيل الحاصل واستمرار العدم مع عدم القدرة

على الايجاد لا يجعله في مقدوريتها فتعين الاول والنهي لا يدل على الفساد فهي باقية على صحتها

قلنا نختار الاول ونقول انها متمكنة من الصلوة الصحيحة الشرعية في الجملة وان لم تكن

صحيحة بالنسبة الى خصوص الحائض ولا ريب ان الصلوة الجامعة للشرائط غير عدم كونها

في ايام الحيض صحيحة بالنظر الى سائر المكلفين وبالنظر اليها قبل تلك الايام وعدم تمكنها من الصلوة

الصحيحة بالنسبة الى نفسها وامتناعها عنها انما هو بهذا المنع وطلب ترك الممتنع بهذا المنع

لا مانع منه مع ان قاعدتهم منقوضة بصلوة الحائض ونكاح المحارم اتفاقا وتخصيص الدليل

القطعي مما لا يجوز وحمل المناهي الواردة عن صلوة الحائض على المعنى اللغوي غلط لاستحبا

الدعاء لها بالاتفاق وكذا حمل النكاح على مجرد الدخول او تكاب خلاف ظاهر بلا دليل عليه

الباب الثاني في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم وفيه مقصدان المقصد الاول

في المحكم والمتشابه قال العلامة في بيان اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو

الممتنع عن النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما وهو مطلق الرجحان

المحكم وان تساويا فهو المجمل وبرجوح الظاهر المأول والمشترك بينه وبين المجمل وهو نفي

الرجحان المتشابه وقال الشارح العميدي المفيد بالدال على المعنى بالوضع وزاد قيدا اخر وهو

ان الاحتمال وعدم الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب قال وانما قيدنا

بذلك لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة غير معناه بحسب تلك اللغة و

بالقياس الى لغة اخرى ومثل للظاهر بلفظ الاسد وللمجمل بالقرء ولم يمثل للنص وقال شيخنا

البهائي في زبدته اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر والمرجوح مأول

والمساوي مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخيرين متشابه ومثل الشارح الجواد للنص

بالسماء والارض وللظاهر في اوائل الكتاب بالاسد والغائط والصلوة بالنسبة الى اللغة

والعرف والشرع على الترتيب قال شيخنا البهائي في الحاشية على قوله لغة اي يجب ان يفهم اللغة
قوله ما في السموات وما في الارض فقوله لغة قيد لقوله لم يحتمل ويجوز ان يكون قيدا
معا اما جعله قيدا للاخير اعني يفهم دون الاول فلا لقيام الاحتمال العقلي في اكثر النصوص
انتهى ثم مثل في الحاشية ايضا للظاهر والماول بقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فحملها
على المسح ظاهر وعلى الغسل الخفيف كما فعله في الكشاف ماول وظاهر كلام العميدي تخصيص هذا
التقسيم بالدال بالوضع لغة فلا يشمل المجازات وكلام غيره اعم وهو اقرب لان المجازات ايضا
تنقسم الى هذه الاقسام فان القرائن قد تفيد القطع بالمراد وقد لا تفيد الا الظن وقد يكون
مجملا ثم ان كلام القوم هيهنا لا يخلو عن اجمال فان الفرق بين السماء والارض والاسد بجعل
الاولين نصا والثالث ظاهرا تحكم بحت اذ احتمال التجوز هو الداعي الى ظنية الدلالة وكون
اللفظ ظاهرا وهو قائم في السماء والارض كما لا يخفى اذ ليس هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الافرادي
فان القطع فيه وعدم القطع انما هو من جهة ثبوت اللغة بالتواتر والاحاد وبعد الثبوت كما
فالتقسيم انما هو بالنظر الى الوضع التركيبي وفي افادة المراد من اللفظ في الكلام المؤلف كما لا
فكما يجوز احتمال المجاز في اطلاق الاسد في قولك رايت اسدا بارادة الرجل الشجاع وينفى
باصالة الحقيقة كذلك يجوز في قولك انظر الى السماء او انظر الى الارض بارادة مطلق الفوق
او التحت كما لا يخفى فالتمثيل بالسماء والارض كما وقع من الشارح الجواد ليس في محله ولعله غفل
عن مراد شيخنا البهائي بتمثيله بقوله تعالى وله ما في السموات وما في الارض والفرق واضح
وتحقيق المقام ان هذا التقسيم لابد ان يعتبر بالنسبة الى دلالة اللفظ مطلقا حقيقة كان
او مجازا ولابد ان يناط القطع في الارادة والظن بها بالقرائن الخارجية فان دلالة اللفظ
على ما وضع له حقيقة موقوفة على عدم القرينة على ارادة المجاز فان ثبت القرينة على عدم ارادة
المجاز فيقطع بارادة المعنى الحقيقي واذا لم يكن هناك قرينة على نفي التجوز فباصالة العدم
واصالة الحقيقة يحصل الظن بارادة الحقيقة فارادة المعنى الحقيقي من اللفظ قد يكون
قطعيا وقد يكون ظنيا ولعل مراد شيخنا البهائي ان السموات والارض في هذا التاليف نص
في المخلوقين المعلومين بسبب قرينة المقام وهو ايضا محل تامل لاحتمال ارادة العالم العلوي
والسفلي وان اشتمل على هذين الخلقين ايضا من باب عموم المجاز وان اراد مجموع الكلام فلا كلام
فيه اظهر ثم ان مراده ره من التقييد بقوله لغة لابد ان يكون موماة بل العقلي لا اللغوي

فقط ثم ان اراد بهذا التنبيه جواز الاحتمال العقلي بمعنى ان العقل يجوّز ان يراد من ذلك اللفظ
غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر عن هذا الاحتمال الخاص فهو صحيح ولكنه لا دخل له فيما نحن
فيه لان الكلام في الاستعمال الخاص وان اراد تجويز العقل بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص فهو
مع تحقق الاصوليين يقطع بالنظر اليه بملاحظة تلك القرائن ايضا ومع كونه غلطا فهو خارج عن
مورد كلامهم ايضا لان الغلط في الكلام لا يصدر من الحكيم الذي كلام الاصوليين على كلامه وان
اراد بذلك تفاوت الظهور فلا ريب ان مراتب الظهور مختلفة وذلك لا يجعل الاظهر نصا بالنسبة
الى الظاهر وهكذا ولا يحصل التغاير فالنص هو ما لا يحتمل غير المعنى عقلا ايضا بالنظر الى متن
اللغة والاستعمال وهذا القطع يحصل بحسب القرائن الخارجية ويتفاوت بتفاوتها واعلم ان
النصوصية والظهور امور اضافية فقد ترى الفقهاء يسمون الخاص نصا والعام ظاهرا
وقد يطلقون القطعي على الخاص والظني على العام مع ان الخاص ايضا عام بالنسبة الى ما تحته
مع احتمال الارادة المجاز من الخاص ايضا من جهة اخرى غير التخصيص وكونه ظاهرا بالنسبة الى
المعنى المجازي فلا خطاء لكم العلماء ولا تكرم الاشتقاقيين لاحتمال ارادة البصريين من
الاشتقاقيين دون الكوفيين واحتمال ارادة البعض فبين منهم لمشابهتهم في العلم فالمراد
بالنصوصية هو بالنسبة الى العام يعني ان دلالة الاشتقاقيين عليهم قطعي من حيث عمومهم
فالجملة وان كان بعنوان المجاز بخلاف دلالة العلماء عليهم فان دلالته عليهم انما هي بعمومه
اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وهما لا يفيدان الا الظن **المقصد الثاني**
في المنطوق والمفهوم وهما وصفان للمدلول ويظهر من بعضهم انهما من صفات الدلالة و
الاول اظهر ولا مشاحة في الاصطلاح فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم
هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق هكذا عرفوهما وفيه مسامحة فان المعيار في الفرق
بينهما هو كون حال المدلول الى الموضوع في محل النطق وعدمه والمقصود من المدلول هو الحكم
او الوصف فلا يتم جعل قوله في محل النطق حالا عن الموصول الا بارتكاب نوع من الاستخدام
ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المصطلح او ارتكاب نوع استخدام في الضمير
المجرور وكيف كان فالامر في ذلك سهل والمهم بيان الفرق فنقول ان المنطوق هو مدلول
يكون حكما من احكام شيء مذكور او حالا من احواله والمفهوم مدلول يكون حكما من احكام
شيء غير مذكور او حالا من احواله واما نفس ذلك المدلول فقد لا يكون مذكورا في المنطوق ايضا

كما ستعرف **قانون** المنطوق اما صريح او غير صريح فالاول هو المعنى المطابقي او التضمني وكون التضمن صريحا اشكال بل هو من الدلالة العقلية التبعية كما سي الاشارة اليه في مقدمة الواجب فالاولى جعله من باب الغير الصريح واما الغير الصريح فهو المدلول الالتزامي وهو على ثلثة اقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة لانه اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم او لا فاما الاول فهو على قسمين الاول ما يتوقف صدق الكلام عليه كقوله ص رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان المراد رفع المؤاخذة عنها والا للكذب او صحته عقلا كقوله تعالى واسئل القرية فلو لم يقدر الاهل لما صح الكلام عقلا او شرعا كقول القائل اعتق عبدك عني على الف اى ملكه لي على الف اذ لا يصح العتق شرعا الا في ملك وهذا يسمى مدلولا بدلالة الاقتضاء واعلم ان الذي يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة ان دلالة الاقتضاء مختصة بالمجاز في الاعراب او ما يكون قرينته العقل ولم يكن لفظيا فعلى هذا فدلالة قولنا رايت اسدا يرمي على الشجاع ونحو ذلك يكون من باب المنطوق الصريح او لا بد من ذكر قسم اخر ليشمل سائر المجازات والثاني ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته عليه ولكنه كان مقترنا بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل فالمدلول هو علية ذلك الشيء لحكم الشارع مثل قوله ع كفر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فيعلم من ذلك ان الوقاع علة لوجوب الكفارة عليه وهذا يسمى مدلولا بدلالة التنبيه والايماء وهذا في مقابل المنصوص العلة فتفصيل الكلام فيه يأتي ان شاء الله فتعرف الفرق بين منصوص العلة وغيره ان اذا واقعت فكفر واما التعدية الى غير الاعراب وغير الاهل فانما يحصل بتنقيح المناط بحذف الاضافات مثل الاعرابية وكون المحل اهلا وغير ذلك وربما يفرط في القول فيجعلون تنقيح المناط ويعتبر محض افساد الصوم وتمام الكلام في ذلك سيجيء ان شاء الله تعالى في اواخر الكتاب واما الثاني فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم على ظاهر المتعارف في المحاورات مثل دلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين على كون اقل الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود في الايتين والمقصود في الاولى بيان تعب الام في الحمل والفصال وفي الثانية بيان اكثر مدة الفصال هذا اقسام المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقا للحكم المذكور في النفي والاثبات

فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب ويسمى بلحن الخطاب وفحوى
الخطاب ايضا وهو اقسام مفهوم الشرط والغاية والصفة والحصر واللقب وغير ذلك وسيجيء تفصيلها
ثم تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا هو المشهور وربما تأمل في الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير
الصريح فيجعل ما سوى الصريح مفهوما ولعل وجهه كون مآل المدلول غير مذكور في بعض
الامثلة التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح فان اقل الحمل مثلا غير مذكور في الايتين فانه هو
الموضوع لا مطلق الحمل وكذا حرمة الضرب حكم من احكام الوالدين وهما مذكوران في الاية وقد
يتفصى من ذلك باعتبار الحيثيات والاعتبارات فان جعل المفهوم في اية التأفيف هو الحرمة
وموضوعه هو الضرب فهو غير مذكور وان جعل المفهوم هو حرمة الضرب والموضوع هو الوالدين
فهو مذكور وكذا الحرمة وكذا الحمل واقل الحمل **قانون** اختلف الاصوليون في حجية مفهوم
الشرط ولا بد في تحقيق هذا الاصل من رسم مقدمات **الاولى** ان لفظ الشرط يستعمل في معان
قال في الصحاح الشرط معروف وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرائط وقد شرط عليه كذا
ويشرط واشترط عليه وفيهم من قال انه اراد به مجرد الالزام والالتزام ولو بمثل النذر و
اليمين وعن القاموس الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه واستعمله النحاة فيما تلا حرف الشرط
مطلقا او ما علق عليه جملة وجودا وعدما حكم بحصول مضمونها عند حصوله وقد يستعمل في العلة
وفي مصطلح الاصوليين ما يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط به ولا يستلزم وجوده وجود
المشروط به ولا يستلزم وجوده وجود المشروط فمن مصاديق الاستعمال الاول النذر والعهد
ونحوهما والشرط في ضمن العقد مثاله انكحتك ابنتي وشرطت عليك ان لا تخرجها من البلد
ومن مصاديق الثاني ما عملت من خير تجز به وان كان مثقال ذرة وتعليمية النحاة ان الوصلية
ومثل ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ومثل ان كان هذا انسانا كان حيوانا
ومن مصاديق الثالث وان كنتم جنبا فاطهروا ومن الرابع الوضوء شرط الصلوة والتقابض
في المجلس شرط صحة الصرف وحولان الحول شرط لوجوب الزكوة واما العلامة فقد جعله
بعضهم من جملة اطلاقاته ولكنه خلاف ما صرح به اهل اللغة فان اشراط الساعة جمع
شرط بالتحريك وهو العلامة وكذا بمعنى الاستعمال الاتي اخر مثل شرط الحجام اذا شق الجلد
ولم نعلم ماخوذ من المتحرك **الثانية** الجملة الشرطية ايضا تستعمل في معان كثيرة احدها
ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم ان كان هذا انسانا كان حيوانا

وليس عدمه معلقا على عدمه وسته قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وهذا الا
ستعمال مبني على قاعدة اهل الميزان حيث يجعلون هذا التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء
المقدم بسبب انتفاء التالي ويقولون ان استثناء نقيض التالي ينتج رفع المقدم بخلاف العكس فانه
يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء الانسانية ومن انتفاء الفساد انتفاء تعدد الالهة والثاني ما
يفيد تعليق علم الجزاء على عدم الشرط ايضا مثل اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فعدم التنجيس
وجوده معلق على وجود الكرية وانتفاؤه معلق على انتفائه وهذا هو مصطلح اهل العربية و
لسان العرب فظاهر هذا الاستعمال كون الاول سببا للثاني والنظر انما هو الى ظاهر الحال
مع قطع النظر عن نفس الامر وما قيل ان الاول اذا كان سببا فلا يفيد انتفاؤه انتفاء المسبب
لجواز تعدد الاسباب بل العكس اولى بالاذعان كما يشهد به قوله تعالى لو كان فيهما الهة فيه
اولا انه ناش من الخلط بين الاصطلاحين وقوله بل العكس اولى فيه ان العكس هو كون انتفاء
الثاني علة لانتفاء الاول ولم يقل به احد بل هو علة للعلم بانتفاء الاول فلا وجه لهذا الكلام
بظاهره وثانيا ان المراد انحصار السبب في الظاهر وثالثا ان الاصل عدم سبب اخر واذا علم له
سبب اخر فالسبب هو احدهما لا بعينه لا معينا من هذا الباب لو لا علي لهلك عمر وقول الحماسي
ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر فان وضع المقدم لا ينتج رفع التالي على قاعدة اهل
الميزان وح يبقى الاشكال فالاولى ان الشرط على السبب والظاهر انه لان قولنا مفهوم الشرط حجة
مفهوم الجملة الشرطية اي ما يقول له النحاة شرطا وهو الواقع بعد ان واخواته متعلقا عليه
حصول مضمون الجملة التي بعده كما هو محل نزاع الاصوليين كما يشهد به قولهم الامر المعلق
بكلمة ان عدم عند عدم شرطه ونحو ذلك لا ما اذا كان الواقع بعد ان واخواته شرطا اصوليا اذ
فان الواقع بعد هذه الحروف قد يكون شرطا وقد يكون سببا فكما يجوز ان يقع ان قبضت في
المجلس صح العقد فيجوز ان يقع اذا غسلت ثوبك من البول فيطهر مع انه اذا كان ذلك الواقع
شرطا اصوليا فلا معنى لكون انتفاء الحكم بانتفائه مفهوما بل هو معنى الشرط نفسه فالحاصل
ان حدوث تلك الهيئة يغير عن معناه ويصيره سببا على الظاهر فقولهم مفهوم الشرط حجة
معناه ان ما يفهم من تلك الجملة التي يسميها النحاة شرطا فيحمل الكون حجة وبعبارة اخرى
تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك القيد بدلالة التزامية
لفظية بينة فيكون حجة سواء فهم منه الشرطية المصطلحة للاصوليين او السببية فلا منافاة

اذن بين الشرطية والسببية لتغاير الموضوعين بالنظر الى الاصطلاح فما بقي من ان قولنا ان
قبضت فالمجلس يصح الصرف هو عبارة اخرى عن قولنا شرط صحة الصرف القبض فالمجلس والفرق
هو الاسمية والحرفية كالفرق بين من والى والابتداء والانتهاء ان اريد به الشرط الاصولي كما هو
فلا يتم اذ قد بينا ان التلفظ بالجملة الشرطية على تقدير المجية وفهم انتفاء الحكم عند انتفاء
الشرط هو السببية كائنا ما كان فكيف يصير ما وقع للشرط الاصولي فاصل قولنا مفهوم الشرط
حجة ان مفهوم الجملة الشرطية سببية الاولى للثانية والا لزم التناقض وان اريد به معنى اخر
مثل ان يكون المراد بالشرط هو ما علق على انتفائه انتفاء شيء اخر وتوقف وجود الاخر عليه
السببية وان الجملة الشرطية ايضا يفيد هذا المعنى فهذا وان كان اوجه من سابقه لكنه
ايضا لا يتم لان الجملة الشرطية اخص من هذا اذ لا تفيد الا السببية الثالث ما يكون
شرطا للسعد والحكم عن القائل لا اشوبه في نفس الامر مثل اذا نزل الثلج فالزمان شتاء فانه
قد لا ينزل الثلج في الشتاء **الثالثة** قد اشرنا ان محل النزاع هو الجمل الواقعة عقيب ان واخواتها
والظاهر انه لا فرق بين ادوات الشرط وما دل على التعليق صريحا او متضمنا فالاشياء المتضمنة
معنى الشرط كالظروف مثل قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فمما
ملكت ايمانكم وهو تقرير ابن بكر ناطقة بحجية مفهومها بالخصوص اذا تمهد ذلك فنقول ذهب
الاكثرون الى ان تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه
وذهب جماعة الى العدم والاول اقرب لنا ان المتبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه ان لم
يجئك فلا يجب عليك اكرامه لا لا تكرمه كما توهم وهو علامة الحقيقة فاذا ثبت التبادر في العرف
يثبت في الشرع واللغة لاصالة عدم النقل واما ما قيل معناه في العرف الشرط في اكرامك
اياه مجيئه اياك فليس على ما ينبغي وكذا ما ذكره العلامة في التهذيب حيث قال لان المعلق بكلمة
ان يعدم عند عدم الشرط لانه ليس علة لوجوده ولا مستلزما المعلول لم يستلزم العدم العدم
خرج عن كونه شرطا ويؤدي مؤداه كلام غيره ايضا وهذا لان الكلامين مبنيان على الخلط بين
اصطلاح النحاة واصطلاح الاصوليين في الشرط وقد عرفت ان المتبادر هو السببية فلا
وان كان مدخول ان بالذات شرطا مع قطع النظر عن دخول ان فهذان الكلامان ناظران
الى اعتبار لفظ الشرط والغفلة عن ان الشرط معناه في الاصول هو ما ذكر مطلقا ونحن لما
اثبتنا التبادر وهذه الهيئة التركيبية فنقول سائر الاستعمالات التي ذكر كلها مجازات

لتبادر غيرها ولانه خير من الاشتراك فما يقى من انها مستعملة في جميع هذه المعاني و الاشتراك والمجاز

كلاهما خلاف الاصل فلا بد ان يكون حقيقة في القدر المشترك وهو ما علق عليه وجود المشروط

لا وجه له بعد وضوح الدليل هذا الكلام في الجملة الشرطية واما لفظ الشرط فهو وان كان خارجا

عن محل النزاع لكن لما حصل الغفلة لبعض الفحول هنا فخلط الاصطلاحات فتحقيق القول

فيه ان المتبادر منه في العرف احد من المعنيين اما ما يتوقف عليه وجود شيء وينتفي بانتفائه اعم من

ان يكون وجوده علة ام لا واما بمعنى الالزام والالتزام فلا وجه لحمله على المعنى الاصولي حيث

ما ورد هنا وقد احتجوا على حجية مفهوم الشرط ايضا بانه لو لم يفد التعليق انتفاء الحكم عند

انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا يجب تنزيه كلام الحكيم عنه وفيه اولا ان الخروج عن اللغوية

لا ينحصر في اعتبار هذه الفائدة بل يكفي مطلقها واصالة عدم الفائدة الاخرى لا ينفي احتمالها

مع ان الغالب وجود الفوائد وثانيا ان هذا لا يثبت القول بالحجية ولا يوافق القول بالدلالة

اللفظية كما هو المعهود في هذا المقام في السنة القائلين بالحجية فان المعيار في امثال هذه المقامات

اثبات الحقيقة والتشبث باصالة الحقيقة ليكون قاعدة في اللفظ المخصوص ولا يخرج عن مقتضاه

الا بدليل على خلافه من الخارج ولذلك يتمسكون بالتبادر وفهم اهل اللسان كما يستفاد

من استدلالهم بفهم الاخبار المذكورة في كتب الاصول واما اثبات الكلية اللفظية من جهة

الدلالة العقلية يعني ان العقل يحكم بان كل موضع لم يظهر للشرط فائدة اخرى سوى ما ذكر

فلا بد من حمله على ارادة ذلك فمع ان ذلك لا اختصاص له بحجية المفاهيم فضلا عن خصوص مفهوم

الشرط لا يقتضي تاسيس اصل على حدة بحكم مفهوم الشرط او مطلق المفهوم بل هو يجري في جميع المواضع

وانه انما يتم لو وجد مقام لم يحتمل فائدة اخرى توجب الخروج عن اللغوية وهو مما يرد عليه انه يؤول

النزاع بين المثبت والمنكر الى تجويز اللغو في كلام الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الفرض ولا

اظن احدا من المنكرين يرضى بذلك بل الظاهر منهم انهم انما ينكرون وجود موضع لا يحتمل فائدة

اخرى وان ذلك اثبات اللغة بالعقل وما يقال من ان الاستقراء يحكم بان كل ما وجد لفظ لا

يتصور له فائدة سوى فائدة معينة فهو موضوع لها فهو يجرى من التحقيق غاية الامر استفادة

كون المعنى مرادا من اللفظ واما كونه مدلولا بالدلالة اللفظية فكلا فان قيل انما نحن نقول بان

مفهوم الشرط حجة اذا لم يظهر فائدة سوى انتفاء الحكم عند انتفائه وظهور التساوي بالحاوي او زيد

منها وبالجملة اذا كان هذه اظهر الفوائد لا اذا لم يحتمل فائدة اخرى ايضا قلنا هذا ايضا لا يثبت

الدلالة اللفظية واما العقلية الحاصلة بسبب القرائن الخارجية فالظاهر ان المنكر ايضا يعترف

بحجيته ولكنه لا يصير قاعدة كلية بخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد الاصولية فالذي يليق بعلم

الفن اثباتها فظهر انها من بين الفوائد مطلقا لا انه اذا كان اظهر الفوائد في موضع يكون حجة

في ذلك الموضع واحتج النافون بان تاثير الشرط هو تعلق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب

منابه شرط اخر ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان انضمام احد الرجلين الى الاخر شرط

في قبول شهادة الاخر وقد ينوب عنه انضمام امرأتين واليمين فلا يفيد تعلق الحكم بشرط

الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت بدل له وظاهر هذا الاستدلال التسليم بفهم السببية كما

ذكرنا لكن المستدل به يتمسك في نفي الحجية باحتمال النايب فلا يكفي مجرد تعلق الحكم بالشرط

في نفي الحكم عند انتفائه وانت خبير بان الاحتمال لا ينفي الاستدلال بالظواهر والا لانسد

باب الاستدلال في الايات والاخبار فنقول فيما لم يثبت شرط اخر ولم يعلم تحقق سبب اخر الاصل

عدمه لا يقال هذا ينافي ما ذكرت سابقا ان معنى حجية المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلولا للفظ

في محل السكوت وهذا ليس من قبيل دلالة اللفظ اذ لا يتم ذلك الا بانضمام اصالة عدم تعدد

السبب لانا نقول التبادر يقتضي انحصار المدلول ويفيد تعين السببية في الكلام وذلك

الاحتمال هو احتمال التجوز في الكلام الذي يجري في جميع الالفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية

ولا يعتني به ابدا والا لما كان للتمسك باصل الحقيقة معنى وهو خلاف الاجماع وان ثبت

من دليل اخر وجود سبب اخر كالمثال المذكور فيحمل الشرط او السبب على احد المذكورات

كما ان الظاهر في الامر الوجوب العيني فاذا ورد امران متضادان في محل واحد يحملهما على التخيير وذلك

لا يوجب خروج صيغة الامر عن كونها حقيقة في العيني واحتجوا ايضا بقوله تعالى ولا تكرهوا

فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يجوز الاكراه مطلقا فلا يصح التعليق لو اريد به

انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وجوابه ان السالبة هنا بانتفاء الموضوع وما بقي ان الواجب

ممكن فلا يستلزم نفي ارادة التحصن ارادة البغاء حتى لا يمكن الاكراه فقد يحصل الذهول

عنهما فهو مدفوع بانها تنتفي عند التقييد وقد يجاب ايضا بان مفهوم الشرط انما يكون حجة

اذا لم يظهر له فائدة سواه وهو متحقق هنا مثل تنبيه الموالي على انهن ان اردن التحصن مع

ما بهن من الضعف والقصور فانتم اولى بذلك ويظهر لك ما في هذا الجواب مما اسلفنا لك

سابقا ويمكن ان يجاب ان الشرط ورد مورد الغالب اذ الغالب في تحقق الاكراه هو مع ارادة التحصن

فلا حجة فيه كما سيأتي والاولى ان يقال ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وبعد ثبوت
الحقيقة فهذا الاستعمال مجازي لكون المجاز خيرا من الاشتراك او يقال ان اللفظ يقتضي ذلك ولكن
القرينة الخارجية مانعة ولولا القرينة على عدم ارادة المفهوم منا لاجماع القاطع لعملنا على
مفهومه فالاجماع هو القرينة على عدم ارادة ذلك واولى المعاني التي يمكن حمل الاية عليها ح
هو التنبيه على علة الحكم فان القيد الوارد بعد النهي على ما ذكره بعض المحققين اما ان يكون
للفعل مثل لا تصل اذا كنت محدثا او للترك مثل لا تبالغ في الاختصار ان حاولت سهولة
الفهم او للعلة مثل لا تشرب الخمر ان كنت مؤمنا وما نحن فيه من هذا القبيل اقول ومن هذا
القبيل ايضا قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن
بالله الاية **قانون** اختلفوا في ان تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف
ام لا سواء كان الوصف صريحا مثل اكرم كل رجل عالم او في السائمة زكوة ولي الواجد يحل عقوبته
او مقدرا كقوله ع لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا فان ملاء البطن من الشعر كناية
عن الشعر الكثير فمفهومه انه لا يضر الشعر القليل احتج المثبتون بمثل ما تقدم في مفهوم الشرط
من لزوم اللغو في كلام الحكيم فلو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفائه لعري الوصف عن
الفائدة ولعد من العقلاء مستهجنا مثل قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب وبان ابا عبيدة
الكوفي فهم من قوله ص لي الواجد يحل عرضه ان لي غير الواجد لا يحل عرضه وقال انه يدل
على ذلك وهو من اهل اللسان والجواب عن الاول يظهر مما سبق فانه يلزم اللغو لو لم يحتمل
فائدة اخرى والفوائد المحتملة كثيرة مثل الاهتمام بحال المذكور مثل حافظوا على الصلوات
والصلوة الوسطى او احتياج السامع اليه او سبق بيان غيره او ليستدل السامع على المسكوت
عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد او غير ذلك مما ذكروه فان قيل نقول بذلك اذا كان ذلك
اظهر الفوائد فيجاب عنه بما تقدم في مفهوم الشرط وبالجملة التعليل بلزوم العراء عن الفائدة
واخراج الكلام عن اللغوية لا يقتضي الا ثبوت فائدة ما فاذا ثبت من القرينة الخارجية
الظهرية منع الفائدة المتنازع فيها فلا اظن المنكر يتحاشى عن القول بمقتضاه ايضا وما نقل
من انكار بعضهم لاحتمال الارادة الغير كما ظهر نقله من السيد في مفهوم الشرط حيث اكتفى في
الاستدلال بالجواز واحتمال تعدد السبب فهو ضعيف لما بينا ومن هذا القبيل قول ابي عبد الله
في صحيحة الفضيل قال قلت له ما الشرط في الحيوان قال ثلثة ايام للمشتري قلت وما الشرط

فغير الحيوان قال البيان بالخيار ما لم يتفرقا واما الاستحسان فثم وما ترى في محمد في

المثال المذكور فانما هو لكون اصل الحكم في هذا المثال من باب توضيح الواضحات وكل

ذكر الوصف هنا والا فقد يكون فائدة الوصف مجرد التوضيح بل ينقل عن الاخفش وجماعة

من ائمة العربية وضع الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد وان نجيبها للتقييد خلاف

الوضع غاية الامر تعارض ذلك مع ما نقل من فهم ابي عبيدة وظهور خلافه فانما ايضا

فيتساقطان فيبقى عدم الدلالة على المدعى واما الجواب عن الثاني فيظهر بما ذكرنا من المجاز

مع ان فهمه لعله كان عن اجتهاده في اللغة وكلام اللغويين واحتج النافون بانه لو دل لدل

باحدى الثلث وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن فظ والا لكان منطوقا واما الالتزام

فلعدم اللزوم الذهني لا عقلا ولا عرفا ولي في المسئلة توقف وان كان الظاهر في النظر

انه لا يخلو عن اشعار كما هو المشهور ان التعليق بالوصف مشعر بالعلية لكن لا بحيث يعتمد

في الاحتجاج الا ان ينضم اليه قرينة كما في صحيحة الفضيل المتقدمة ومن هذا القبيل القيود

الاحترازية في الحدود والرسوم واما مثل قوله تعالى اعتق رقبة مؤمنة فدلالته على عدم

كفاية عتق الكافرة ليس من جهة مفهوم الوصف كما توهم ولا من جهة مجرد الاجماع عليه كما

نقله العلامة فيه بل لان اتحاد موجب المطلق والمقيد مع كون التكليف شيئا واحدا يوجب

الحمل على المقيد لان الحمل على المطلق ترك المقيد بخلاف العكس وبالجملة القيد مطلوب فمع

تركه لا يحصل الامتثال فعدم الامتثال بعتق الكافرة انما هو لعدم صدق الامتثال بالمأمور به

فوائد الاولى ان هيهنا ثم ان ... كون المطلق رقبة واحدة وردت بها الخطاب مع المؤمنة التي

ربائبكم ... ذكروا ان حجية مفهوم الشرط والوصف ونحوهما انما هو اذا لم يكن على طبق الغالب مثل

الناد في حجوركم ولا يحضرني منهم كلام في بيان ذلك وعندي ان وجهه ان النادر

انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشائعة تحضر في الاذهان عند اطلاق اللفظ

المعرى فلو حصل احتياج في الانفهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر

لا بد ان يكون شيئا اخر لا تخصيص الحكم بالغالب وهو فيما نحن فيه التشبيه بالولد ومثل

السر في عدم اطراد الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب في غير باب المفاهيم ايضا الا ترى انا لا نجوز

التيمم لواجد الماء لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج مع ان الشارع اطلق الحكم بالتيمم

لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج وايضا قالوا باشتراط عدم كون المخالف اولى بالحكم مثل ولا

تقتلوا اولادكم خشية املاق والكثير منها التنبيه على خطائهم فى العلة والحجة ويمكن ارجاع الى القسم الاول وبالجملة المعتبر فى دلالة اللفظ على المعنى الحقيقى هو عدم القرينة الظاهرة على ارادة الخلاف فكلما ظهر قرينة على ارادة غيره فحملها عليه لا لان الحجية انما هو اذا لم يظهر القيد فائدة اخرى كما هو مقتضى الدلالة العقلية بل لثبوت القرينة على الخلاف كما هو مقتضى الدلالة اللفظية

الثانية قد توهم بعضهم ان فائدة المفهوم وثمرة الخلاف انما تظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل مثل فى الغنم المعلوفة زكوة او ليس فى الغنم زكوة اذا كانت معلوفة او الى ان تتوهم واما اذا كان موافقا للاصل كما فى قوله فى الغنم السائمة زكوة فلا فان نفى الزكوة هو مقتضى الاصل ويقال ان دعوى الحجية انما نشأت من الغفلة عن ذلك لكون المفهوم مكوزا فى العقول من جهة الاصل واستشهد على ذلك بكون الامثلة المذكورة فاسد لا لانهم من هذا القبيل وانت خبير بما لكمال الوضوح الثمرة والفائدة فى الموافق للاصل ايضا لان المدعى للحجية يقول بان فيهما حكمين من الشارع فلا يحتاج الى الاجتهاد فى طلب حكم المعلوفة كما ان المنكر يحتاج وكونه موافقا للاصل لا يكفى الا بعد استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بعدم الدليل كما سيأتى ان شاء الله تعالى فى محله وايضا الاصل لا يعارض الدليل ولكن الدليلان يتعارضان ويحتاج المقام الى الترجيح فاذا اتفق وجود دليل اخر على خلاف المفهوم فيحمل عليه من دون تأمل على القول بعدم الحجية ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول بالحجية وربما يرجح المفهوم على المنطوق اذا كان اقوى فضلا عن منطوق واحد وما جعله منشأ للغفلة هو غفلة عن المتوهم اذ كلماتهم مشحونة بالحكم فى المخالف للاصل والموافق والامثلة واردة على القسمين كما لا يخفى على المتتبع

الثالثة مقتضى المفهوم المخالف انما هو رفع الحكم الثابت المذكور على الطريقة الثابتة للمذكور وقد وقع هنا توهمان احدهما ما اشرنا سابقا اليه من ان مفهوم قولنا اعط زيدا ان اكرمك لا تعطه ان لم يكرمك وهو باطل لان رفع الايجاب هو عدم الوجوب وهو اعم من الحرمة التى هى مقتضى النهى نعم اذا كان الحكم الموافق هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة كما فى قوله كلما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب فان مفهومه ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب فانه وان كان مفهومه الصريح نفى الجواز لكنه ملزوم للحرمة وثانيهما ما صدر عن جماعة من الفحول كالعلامة وبعضهم ان مفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة ليس كل غنم معلوفة فيه الزكوة وان هذا الصدق على تقدير ان يجب فى بعض المعلوفة الزكوة وعلى تقدير ان لا يجب فى شيء منها

منها ومفهوم قولنا بعض السائمة كك هو عدم صدق قولنا بعض المعلوفة كك وبلزوم ان
يصدق قولنا لا شيء من المعلوفة كك ويلزمه ان يقول ان مفهوم قولنا لا شيء من المعلوفة
كك هو بعض السائمة كك ورد بعضهم على صاحب المعالم حيث ادعى ان مفهوم قولنا كل حيوان
ماكول اللحم يتوضا من سؤره ويشرب منه هو انه لا شيء مما لا يؤكل لحمه يتوضا من سؤره
ويشرب بان هذه دعوى لا شاهد عليها من العقل والعرف والعلامة رد على الشيخ كك وا
خبر بان ذلك التوهم نشأ بان يكون انما نشأ من بعضهم من جعل المفهوم نقيضا منطقيا
للمنطوق وان كان صدوره مثل ذلك في غاية البعد من مثلهم بل ممن دونهم بمراتب لاختلاف
الموضوع ولذلك سيصا وقد ان ايضا والظ ان مراد من اطلق النقيض على المفهوم كفخر الدين
الرازي انما هو ان المفهوم رافع لحكم المنطوق فان نقيض كل شيء رفعه والمراد رفع ذلك
الحكم عن غير الموضوع والحق هو ما نبه الشيخ وصاحب المعالم فان الحكم المخالف في جانب
المفهوم انما يستفاد من جهة القيد في المنطوق بكل ما يثبت فيه القيد ويتعلق به من
الموضوع فيفهم انتفاء الحكم بالنسبة الى ذلك الفرد ولا يبقى التعليق بالنسبة اليه بلا
فائدة وما يتوان الفائدة تحصل في الجملة بثبوت المخالفة في الجملة فهو بمعزل عن التحقيق
اذ يبقى التصريح بتعلقه بالجميع بلا فائدة مفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة لا شيء من
المعلوفة كك فان وجوب الزكوة معلق على سوم كل غنم فيرتفع بعلوفية كل غنم وما قيل
ان ذلك لعلة لعدم وجود امر مشهور مشترك بين افراد المنطوق وبعض افراد المسكوت يعني
ان جميع افراد ما يؤكل لحمه مثلا يجوز الشرب والتوضي من سؤره فنطق به في الكلام ولما
لم يشترك بعض الافراد الغير الماكول اللحم مع كونه شريكا للمنطوق لاجل عدم لفظ مشهور
لها فيبقى بيانه الى وقت الحاجة ففيه انه لا ينحصر الافادة في وجود اللفظ المشهور المشترك
فقد يصح ان يق مثلا كل حيوان يجوز التوضي من سؤره الا الكلب مثلا وكك في قوله كل
غنم فيه الزكوة الا النوع الفلاني فلم ينقطع المناص حتى يلتزم تاخير البيان وغيره من
التمحلات فلا بد للتقييد من فائدة والمفروض انه ليس الا نفي الحكم عن غير محل النطق مع ان
القول بكون استعمال القيد هنالك لاخراج غير المقيد عن الحكم خروج عن مقتضى
القول بحجية المفهوم اذ هو انما مبتنى على التبادر من اللفظ وعلى لزوم خلو كلام الحكيم عن
الفائدة لولاه كما تقدم وهو انما يصح لو لم يكن هنالك فائدة اخرى واما ما ذكره بعضهم

ان مفهوم قولنا بعض الغنم السائمة فيه الزكوة الى آخره ان اراد به ان يكون السائمة صفة لبعض
الغنم وبيانا له لا للغنم فقط كما هو المناسب لطريقة اهل الشرع فمفهومه ان ليس في البعض
الآخر الذي هو المعلوفة زكوة لا ما ذكره وان اراد البعض الغير المعين بان يكون السائمة صفة
للغنم لا للبعض كما هو الظاهر من كلامه وهو الموافق لطريقة اهل الميزان فح يتوجه الحكم نفيا
واثباتا الى البعض فان القيد الاخير لا السوم والنفي والاثبات انما يرجعان الى القيد الا
على التحقيق فمفهومه ح ان البعض الآخر من السائمة ليس يجب فيه الزكوة وهذا مما يعز ويقل
في كلام الشارع فانه تكليف بمبهم مجهول وبالجملة فالمستفاد من العقل والعرف هو ما فهمه
الشيخ وصاحب المعالم لا ما فهموه فالتحقيق ان يقال ان جعلنا السور من جملة الحكم وجعلنا الكلي
نفس الطبيعة المطلقة فالاقرب ما ذكره هؤلاء وان جعلناه جزء الموضوع بان يرجع القيد
كل واحد مما يشمله السور فالاقرب ما ذكره هؤلاء وان جعلناه جزء الموضوع بان يرجع
الى كل واحد مما يشمله السور فالاقرب ما اخترناه مثلا اذا نقول الحيوان الماكول اللحم
حكمه انه يجوز استعمال سؤر كل واحد من افراده او نقول كل واحد من افراد الحيوان
الماكول اللحم حكمه جواز استعمال سؤره فلا بد ان يتامل في ان معنى قولنا كل ما يؤكل لحمه
يتوضأ من سؤره موافق لايهما وايهما يتبادر منه في العرف والاظهر الثاني للتبادر فيكون
الوصف قيدا لكل واحد من الافراد فالمفهوم يقتضي نفي الحكم حيث انتفى ذلك القيد **الرابعة**
لا دلالة في قولنا في الغنم السائمة زكوة على نفي الزكوة عن معلوفة الابل باحد من الدلالات
واستدل فخر الدين على ذلك بان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق
سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفة الغنم دون غيرها وهذا الاستدلال ضعيف
لما اشرنا اليه والاولى ما ذكرنا **احتج** بعض الشافعية على الدلالة بان السوم يجري مجرى العلة
فيثبت الحكم بثبوتها وينتفي بانتفائها وفهم العلية التامة ممنوع والا لكان وجيها :

قانون الحق ان مفهوم الغاية حجة وفاقا لاكثر المحققين والظاهر انه اقوى من مفهوم الشرط
ولذلك قال به كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من لم يقل والمراد بالغاية هنا النهاية
لا المسافة كما في قولهم الى لانتهاء الغاية والمراد ان تعليق الحكم بغاية يدل على مخالفة
حكم ما بعد النهاية لما قبلها واما نفس النهاية ففيها خلاف آخر وذكروها في مبحث ان الى
لانتهاء الغاية فلنقدم الكلام فيه لتقدمه على ما بعده فنقول اختلفوا فيه على اقوال ثالثها

٩٩٩ يكون محل المفهوم في الجزء الاول عن القيد الآية منه ... قول ... الغاية ... الليل ... هو ... الى ...

مدخول الغاية في المغيا ان كانا من جنس واحد كقولهم بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى

هذا الطرف والا فلا كقوله تعالى صوموا الى الليل والظاهر ان دليلهم في ذلك عدم التمايز فيجب

ادخاله من باب المقدمة كما في ادخال المرفق في الغسل بخلاف ما اذا اختلفا في الماهية وتميز الى الخارج

ظاهر ثمرة بين هذا القول والقول بالعدم مطلقا ورابعها التوقف لتعارض الاستعمالات

وعدم الترجيح والحق عدم الدخول لان الاصل بمعنى ان اللفظ لا يدل على الدخول والاصل عدم

ارادة المتكلم ذلك والا فقد يكون الدخول موافقا للاصل بل المتبادر من اللفظ عدم الدخول

فيكون ذلك ايضا مفهوما من التعليق بكلمة الى واما دخول المرفق فانه من الوضوء فانما هو من

دليل خارج لا لان الجمع صح لان الحق انه لا تمام الغاية وكونه بمعنى مع مجاز وانما صار اليه

بمعونة الدليل الخارج ثم ان التوقف لا يستلزم القول بالاشتراك كما توهم فخر الدين وابطله

بانه لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز وضع الشيء لوجود الشيء وعدمه اما اولا فلان

الاستعمال اعم من الحقيقة والاجمال اعم من الاشتراك ولا ينحصر التوقف في صورة الاشتراك

ولما ثانيا فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم كما في القرء وما قاله فخر الدين

من انه لم يخل الكلام عن الفائدة حين التردد بين الوجود والعدم لان التردد بين النفي

والاثبات حاصل لكل احد قبل الحاق اللفظ ايضا فيدانه قد يحصل الفائدة بمثل قول

القائل اعتدي بقرء فتامل في ذلك فانه يكون ارجاع الطهر الى الوجوب اذا عرفت هذا

فلنرجع الى اصل المسئلة والحق ما قلنا لان المتبادر من قوله تعالى ولا تقربوهن حتى

يطهرن عدم حرمة المقاربة بعد حصول الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل ايضا او حرمة المقاربة

بعد حصول الطهر ايضا لما كان الغاية غاية وهو خلاف المنطوق فان قلت انه لو كان خلاف

المنطوق فيكون الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا ولم يقل به احد ايضا فان

المراد من قوله تعالى وجوب الصوم الليل ما ينقطع عنده الصوم فقبل صار هذا المفهوم من

جملة المنطوق وان كان المراد ما ينتهي عنده الصوم سواء انقطع او لم ينقطع فلا يلزم

خلاف المنطوق في المسكوت اعني ما بعد الغاية قلت ان اردت من التصريح بعدم ارادة

المفهوم مثل ان يقول المولى اجب سر الى البصرة ولا اريد منك عدم السير بجواز الوجوب

بعده فهو مجاز وهو لازم كل من يقول بحجية مفهوم الغاية فكيف تقول بانه لم يقل به احد

وان علم من المتكلم ارادة الحقيقة فلا بد ان يحمل ذلك على النسخ ان قلنا بجواز النسخ فيما كان

اخر معلوما خصوصا اذا كان قبل حضور وقت العمل والا فيمتنع صدوره عن الحكيم وان اريد
من ذلك مثل ان يقول سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد ففيه ان امثال
ذلك يتي في العرف تحديدا للمنازل او لاعلام المعالم فيتحدد المسافة من كل علم ومنزل
فلكل مسافة مبدء ونهاية يلاحظان بالنسبة اليها ويعتبران بخصوصهما فلا يتجوز ولا
يحصل منه نقض على القاعدة وكذا لا يتم النقض بمثل قوله تعالى سبحان الذي اسرى
بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت اسرائه الى السماء وكذا قول الفقهاء
اذا صام المسافر الى نصف النهار ثم سافر لا يجوز له الافطار كما صدر من بعض الفضلاء فان
القرينة قائمة على ارادة الخلاف ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والاستعمال في
المجاز لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقة في غيره والنكتة في الاول ان المحسوس المعاين
في نظر الكفار المتعنتين انما كان ذلك الذي ذكر في الاية وكان يمكن اثبات صدق الدعوى
بما يحصل لهم المشاهدة كاخبار [illegible] عن عيرهم وعما وقع فيهم في اثناء الطريق وكان يحصل المعجزة
بمجرد ذلك ايضا فالمذكور وما بعد الى انما هو المنتهى فيما هو مقصود البيان لحكم [illegible]
عندهم وكذلك المراد من قولهم اذا صام المسافر الى نصف النهار هو الامساك المخصوص المشروط
بالشروط لا نفس الصوم والا فلا معنى للصوم الحقيقي الى نصف النهار ففي الحقيقة منتهى
الغاية هنا حجة بمعنى ان المعتبر فيما له مدخلية في عدم جواز الافطار هو الامساك الى نصف
النهار فالامساك ما بعد نصف النهار لا مدخلية له في ذلك فكانه قال الموجب لعدم الافطار
انما هو الامساك الى نصف النهار وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظاير هذه واما في
وايضا الى الحق فنقول هناك شق ثالث وهو ان المراد هو الاخر والمنتهى لا بشرط شيء مطلقا
لا بخصوص ملاحظة ان ما بعد الاخر ونفسه مخالف لما قبله وينقطع الحكم عنده ولا بعموم
ذلك بمعنى ان يلاحظ ان الليل اخر مثلا سواء كان ما بعد المدخول مخالفا او موافقا منقطعا
عنه العموم ام لا ثم يدعى استلزام ذلك المطلق كون حكم ما بعده مخالفا لما قبله احتج المنكر
بعدم دلالة اللفظ على ذلك باحد من الدلالات اما الاولان فظاهر واما الالتزام فلعدم
اللزوم وبالاستعمال فيهما معا فيكون للقدر المشترك لكون المجاز والاشتراك خلاف
الاصل ويظهر الجواب عنهما بالتامل فيما ذكرنا **قانون** مفهوم الجنس حجة والمراد
به على ما ذكره جماعة من المحققين هو ان يقدم الوصف على الموصوف الخاص خبرا لدخل

الامير زيد والشجاع عمرو فيستفاد منه الحصر لان الترتيب الطبيعي خلافه والعدول عنه
انما هو لذلك وقد بقي ان الاولى تعميم المبحث في كل ما قدم وكان حقه التاخير على ما ذكره
المعاني وفيه اشكال لتعدد الفائدة مثل الاهتمام بالذكر او التلذذ او غير ذلك فلا
اما من دعوى التبادر وهو غير مسلم في الجميع او ذكر دليل وسيجيء الدليل في خصوص ما نحن
فيه ولختلفوا في كون الدلالة فيما نحن فيه من باب المفهوم او المنطوق والصواب ترك
هذا النزاع لان الحصر معنى مركب من نفي واثبات وما له المدلول مذكور فاجد هما
فيستفاد المجموع من المجموع وان جعل عبارة عن نفي الحكم المذكور عن الغير فلا يبا نه
على ما مر والدليل على افادة الحصر امران الاول التبادر فان المتبادر من قولنا العالم
زيد ان العالمية لا تتجاوز عن زيد الى عمرو وبكر وغيرهما والثاني انه لو لم يفد الحصر للزم
الاخبار بالاخص عن الاعم وهو باطل وتقريره ان المراد بالصفة ان كان هو الجنس فيستحيل
حمل الفرد عليه لان الحمل يقتضي الاتحاد والفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس فينبغي ان
يراد منه مصداقه وهو ليس بفرد خاص لعدم العهد وعدم افادة العهد الذهني فيحمل
على الاستغراق فيصير المعنى ان كل ما صدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا يصح الا اذا انحصر
مصداقه في الفرد ولاستحالة اتحاد الكثيرين مع الواحد وذلك اما حقيقة كما لو فرض
انحصار الامارة في الخارج واما ادعاء ومبالغة كما في قولنا الشجاع عمرو والعالم بكر
فالمراد هو المصداق الكامل وقد لا يحتاج الى صرف الصفة الى استغراق الافراد بان
تدعي وحدة الجنس مع هذا الفرد كما في قولك هل سمعت بالاسد وتعرف حقيقته
فزيد هو هو بعينه كما ذكره الشيخ عبد القاهر في الخبر المحلى باللام وهو الظاهر من الزمخشري
في تفسير قوله تعالى واولئك هم المفلحون وهذا مبني على ان الحصر في المبالغة هو
بعينه جار في قولنا الامير زيد واحتج النافون بان ذلك لو صح لصح في العكس يعني في مثل
زيد الامير وعمرو العالم لجريان ما ذكر فيه ايضا وبانه لو كان الاصل مفيدا له دون العكس
لتطرق التغير في مفهوم الكلمة بسبب التقديم والتاخير مع عدم تطرق تغير في المفردات
والواقع في الهيئة التركيبية **اقول** اما الجواب عن الاول فاما اولا فبالقول بالموجب
كما صرح به علماء المعاني ويظهر وجهه مما سبق واما ثانيا فبالفرق بين صورة التقديم
والتاخير فان الموضوع هو الذات والمعروض والمحمول هو الوصف والعارض ولذلك

استعاف ولذلك اصطلح المتكلمون على اطلاق الذات على المبتدأ والوصف على الخبر فاذا وقع وصف
مسندا اليه فالمراد بالذات الموصوفة به فالمراد بالامير في قولنا الامير زيد الذات المتصفة بالامارة
فاذا اتحد الذاتان بسبب الحمل فيلزم الحصر اعني حصر الامارة في زيد وان اقتضى قاعدة الحمل
كون المراد بزيد هو المسمى بزيد وكونه متصفا باعتبار وصفه في الامارة واذا وقع مسندا اليه
به كونه ذاتا موصوفة به وصوعا رضين للاول والعارض اعم والحمل وان كان يوجب الاتحاد لكن
حمل الاعم على الاخص معناه صدق الاعم على الاخص وذلك لا يوجب عدم وجوده في ضمن غيره
كما في الكلي الطبيعي بالنسبة الى افراده فالمراد منا لاتحاد ان المحمول موجود بوجود الموضوع
وان المحمول والموضوع موجودان بوجود واحد لا انهما موجود واحد وبهذا يندفع ما
يورد هنا ان الحمل لو اقتضى الاتحاد لوجب الحصر فيما نحن فيه للزوم ذلك في الخبر المنكر
مثل زيد انسان فان المراد من انسان هو مفهوم فرد ما لا مصداقه كما اشتهر بينهم ان المراد
من المحمول هو المفهوم ومن الموضوع هو المصداق والمصداق هنا اما فرد معين هو زيد
او غير زيد وارادة كل منهما ممتنع لاستحالة حمل الشيء على نفسه وعلى غيره ومفهوم فرد ما قابل
لجميع الافراد فاذا اتحد مع الموضوع في الوجود بسبب الحمل لزم الحصر لما ذكرنا ان ذلك
الاتحاد مع الموضوع في الوجود لا انهما موجود واحد والحق ان صورة العكس ايضا يفيد
الحصر لا لافادة الحمل ذلك من حيث هو حتى يرد ان الاتحاد الحملي لا يقتضي ذلك بل لان
الجنس او الاستغراق يفيد ذلك فقط واما الجنس فلان المقصود منه ان كان مجرد صدق مفهوم
الجنس ولو من حيث انه فرد منه لتم ذلك بحمل المنكر مثل زيد امير فيبقى التعريف لغوا فعلم
منه ان المقصود ان زيدا هو حقيقة الامير وماهيته فيفيد المعنى الذي هو اعلى من
كما اليه الاشارة واشار الى ما ذكرنا المحقق الشريف في بعض حواشيه وظهر من جميع ما ذكر
ان قولنا الامير زيد يدل على الحصر من جهتين احدهما تقديم المتاخر بالطبع وان صار
موضوعا الان والثاني التعريف على ما مر بيانه واما صورة العكس فمن جهة واحدة هو التعريف
واما الجواب عن الثاني فيظهر مما تقدم ايضا وتوضيحه منع بطلان التالي لو اريد مجرد المغايرة
فان ارادة الذات والصفة ومنع الملازمة ان اريد غير ذلك والتحقيق ان الكلام مخصص
بالمعرف باللام بل كل ما اريد به الجنس حكمه ذلك مثل قولك صديقي زيد حيث لا عهد خارجي
فانه يحمل على الجنس او على الاستغراق كما في قولك ضربي زيدا قائما فالجهتان المقدمتان جا

فيد واما صورة العكس فلا يجري ما قدمنا في المعرف باللام فيه بل الظاهر ان معناه زيد صديق
لي على طريق الاضافة اللفظية ثم قد ظهر لك مما مر من تعدد الجهتين ان المسند اليه اذا كان معرفا
باللام يفيد حصره في المسند وان لم يكن حقه التاخير ايضا كما في قولهم الكرم التقوى و العلماء
الخاشعون والكرم في العرب والامام من قريش كما صرح به علماء المعاني ولا يلزم منه كون
كل ما في العرب كرما ولا كل من في القريش اماما كما لا يلزم في زيد قائم او انسان اعتبار القائم
والانسان في زيد واما الحصر بانما والمراد به نفي غير المذكور نحو قولك انما زيد قائم في قصر
الموصوف على الصفة وانما القائم زيد في العكس فلا شبهة في افادته الحصر للتبادر عرفا و نقل
الفارسي عن النحاة وصوبهم فكذا تغلب ايضا مع اصالة عدم النقل ويدل عليه ايضا استدلال
العلماء بمثل قوله ع انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق على نفي العمل من دون نية
ونفي الولاء لغير المعتق من دون نكير وان كان يمكن القدح فيه بانه مقتضى التعريف في ا
لكلام فقوله ع الاعمال بالنيات في قوة الموجبة الكلية المناقضة للسالبة الجزئية
والتعبير بانما لوضوح الفرق بين المحكوم بانما وعدمه وان قلنا بدلالة تعريف المسند اليه
ولا اقل من يعتمد عليه لا لتعريف المسند اليه على ذلك لا يعتمد عليه لا كذا انما عليه مع كمال
وضوحه وكيف كان فالعمدة هو التبادر في سائر الموارد ويدل عليه صحة انفصال الضمير
معه في مثل قول الفرزدق وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي فان الوجوه المجوزة للفصل
مفقودة سوى ان يكون الفصل لغرض وهو ان يكون المعنى ما يدافع عن احسابهم الا انا
وقد استدل ايضا بان ان للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكونا لاثبات ما بعده ونفيه
بل يجب ان يكونا لاثبات ما بعده ونفي ما سواه او على العكس والثاني باطل بالاجماع فتعين
الاول وهو ضعيف لان ان انما هو لتاكيد الكلام نفيا كان او اثباتا فان الله لا يظلم الناس
شيئا وما النافية لا ينفي الا ما دخلت عليه باجماع النحاة فهي كافة كما في ليتما ولعلما وغيرهما كما
صرح به ابن هشام وغيره والتحقيق انها كلمة متضمنة لمعنى ما والا بحكم التبادر واستعمال الفصحاء
ينتقض بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم
انحصار المؤمنين في المذكور وانما يريد الله ليذهب عنكم الرجس لعدم انحصار ارادة الله
في اذهاب الرجس عنهم وانما انت منذر من يخشاها الى الساعة لانذاره غيرهم ايضا فيه ان المراد في
الاول الكمل منهم وفي الثاني ان ارادة اذهاب الرجس مقصورة على اهل البيت ع فيما بينهم لا غيرهم

لا انحصار مطلق ارادة الله في ذلك اذ عرفت ان النفي يرجع الى المذكور اخيرا وفي الثالث [illegible]
النافع وعلى فرض التسليم فالمجاز خير من الاشتراك ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وقد
اثبت التبادر كونها حقيقة فيما ذكرنا واحتج منكر الحجية بانه لا فرق بين ان زيدا قائم وانما زيد
قائم وما ذاك الا لانه كالعدم وقد عرفت الفرق واختلف المثبتون ايضا فقيل انه بالمنطوق فلا
لا فرق بين انما الحكم لله وبين لا اله الا الله وظهر لك بطلانه بما مر في تعريف المفهوم
وقد اشرنا اليه آنفا ايضا واما ما والا فلا خلاف في حجية مفهومهما ظاهرا والظاهر انا لنا
فيهما بالمنطوق فلا وجه لجعله من باب المفهوم **قانون** الحق انه لا حجية في مفهوم الا اللقب
لعدم دلالة اللفظ عليه باحد من الدلالات ولانه لو دل لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول
الله كفرا للاستلزام انهما نفي الصانع ورسالة نبينا **واحتج** الدقاق وبعض الحنابلة على
الدلالة بان التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن غيره صالح له والاصل عدم
وايضا قول القائل لست زانيا ولا اختي زانية يدل على ان المخاطب واخته زانيان ولذا
الحنابلة الحد عليه لهذا والجواب عن الاول ان تعلق الارادة مخصص وليس الاسم واللقب
قيدا زائدا في الكلام حتى يحتاج الى فائدة خاصة في ذكره وفائدته فائدة اصل الكلام
وعن الثاني ان القرينة قائمة على ارادة التعريض واما مفهوم العدد فقد ذهب المحققين
عدم الحجية فلو قيل من صام ثلثة ايام من رجب كان له من الاجر كذا فلا يدل على عدمه
اذا صام خمسة نعم يحتاج جوازه الى الرخصة من الشارع لان العبادة توقيفية يحتاج الى
التوظيف لا لان القول الاول ناف له فاذا صام الزائد من باب جعل عموم الصوم فلا منع
وكذلك الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات ولكن في بعض الاخبار المنع عن التعدي والظاهر انه
جهة اعتقاد ان الزائد مثل المأمور به في الاجر لعدم الجواز واما اذا قيل يجب عليك
صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم الامتثال بالمنطوق لا لان المفهوم
يقتضي ذلك ولو ورد الامر بخمسة اخرى فلا يعارض السابق بان يقال ان مفهوم القول الاول
يقتضي عدمها فلا بد من الترجيح واما في بعض المواضع التي لا يجوز التعدي الى ما فوق
وما تحت فانما هو بدليل خارجي فعدم جواز زيادة الحد مثلا على الثمانين او المائة جلدة
فانما هو لحرمة الايذاء من دون اذن فيقتصر على التوظيف وعدم قبول الشاهد الواحد انما
هو لفقدان الشرط وهو الشاهدان فهو مقتضى المنطوق كما اشرنا وكل كون الماء اقل من كر

او قلتين في النجاسة ولذلك تريه ان الاكثر ايضا لا ينجس لان المناط في الحكم هو الكثرة وعدم
نقص الماء عن هذا المقدار لا عدم كونه اكثر من ذلك ايضا وبالجملة الاعداد المعتبرة في الشرع
قد يتوافق حكمها مع الاقل والاكثر وقد يتخالف في سماله علم والعام لا يدل على الخاص
فقد يتوهم ان تحديد اقل الحيض بالثلاثة واكثره بالعشرة انما استفيد من مفهوم العدد وهو
اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام فانه لا يجوز التجاوز ولا الاقتصار بالاقل وفيه ما لا
يخفى فان تحديد الاقل لا يتم الا بعدم تحقق الحيض في يومين والا لكان هو الاقل وبان لا يكون
الاربعة اقل والا فلا يتحقق بثلاثة وليس هذا من مفهوم العدد في شيء وقس عليه حال الاكثر
واعلم ان الكلام في المقادير والمسافة وامثالها هو الكلام في العدد واما مفهوم الزمان
والمكان فكيفية كل وقد ذهب الى حجيتها جماعة ويظهر الاحتجاج والجواب عما تقدم فان قلت اذا قيل
بعه في يوم كذا فخالف الوكيل فالعقد غير صحيح وكذا غيره من العقود قلت لان التقييد في
الوكالة تابع للفظ مختص بما فيه لا من حيث المفهوم بل من حيث انحصار الاذن في ذلك ولذلك
لو خالف من دون المفهوم فاختصاص الوكالة والوقف ونحوهما بما قيده وصفا وشرطا وزمانا
ومكانا وغيرها وصح بما ذكرنا التمهيد الثاني في تمهيد القواعد

الباب الثالث في العموم والخصوص

وفيه مقدمة ومقاصد **اما المقدمة** فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة على
استغراق اجزائه او جزئياته كما عرفه شيخنا البهائي ره واحترز بقيد الموضوع للدلالة عن المثنى
والجمع المنكر واسماء العدد فانها لم توضع للدلالة على ذلك وان دلت وبقوله اجزائه او جزئياته
للمعطوف نحو الرجال على كل واحد من المعنيين الاثنين من ارادة العموم الجمعي او الافرادي وهذا
اصطلاح ولا مانع من جعل العشرة المثبتة ايضا عاما كما يشهد به صحة الاستثناء فالعام على
قسمين اما الكلي يشمل افراده او كل يشمل اجزائه والعام المعهود الغالب الاستعمال في كلامهم هو
الاول ولذلك ذكروا ان دلالة العموم على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي
التفصيلي والكل العددي والافرادي وليست من باب الكل اي الهيئة الاجتماعية المعبر عنها بالكل
المجموعي ويظهر الثمرة في النفي فلو كان الجمع المضاف في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم بمعنى
الكل المجموعي فلم يدل على حرمة قتل البعض بخلاف المعنى الاول نظير ضرب العشرة وما ضربت العشرة
وسيجيء ان العموم قد يستفاد من جهة المقام لاقتضاء الحكمة ذلك وهو ايضا ليس من العام المصطلح
وان اشتبه على بعض احكامه

المقصد الاول في صيغ العموم

قانون اختلفوا في كون ما يدعى كونها

موضوعا للعموم من الالفاظ موضوعا له او مشتركا بينه وبين الخصوص او حقيقة في الخصوص
على اقوال وقيل بالتوقف ثم القائلون بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في بعض الالفاظ
واختلفوا في الاخر فلنقدم الكلام في الخلاف في اصل الوضع والاظهر الاشهر كونها حقيقة
في العموم لنا التبادر فان اهل العرف يفهمون من قولنا ما ضربت احدا ومن دخل داري
فله درهم ومتى جاءني زيد فاكرمه ونحو ذلك العموم فلو قال السيد لعبده ولا تضرب احدا ثم ضرب
العبد واحدا لاستحق بذلك عقاب المولى وللاتفاق على دلالة كلمة التوحيد عليه ولا
على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب احدا فضرب واحدا وانه من قال ضربت رجلا لو
اردت تكذيبه قلت ما ضربت احدا فلولا انه سلب كلي لما ناقض الجزئية فان السلب الجزئي لا
يناقض الايجاب الجزئي ولقصة ابن الزبعرى فانه لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا ثم جاءه ص وقال يا محمد اليس عبد عيسى
والملائكة ففهمه دليل العموم لانه من اهل اللسان وادل من ذلك جوابه ص حيث قال يا جاهل
بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فلم ينكر العموم وقرره واما استعمال كلمة ما في
العقول او اعم منهم كما في قوله تعالى والسماء وما بناها فانما هو خروج عن الحقيقة لنكتة
وفي رواية اخرى اجاب بان المراد عبادة الشياطين التي امرتهم بعبادة هؤلاء فنزل قوله تعالى
الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون حجة القائلين بانها حقيقة في الخصوص
وجهان الاول ان الخصوص متيقن المراد من هذه الالفاظ حيث استعملت سواء اريد منها
الخصوص فقط او في ضمن العموم بخلاف العموم فانه مشكوك الارادة ولما كان الوضع مسلما
للخصم ولا بد له من مرجح فالاولى ان يقال انه موضوع للمتيقن المراد فانه اوفق بحكمة الواضع
حيث ان غرضه من الوضع التفهيم وبهذا التقرير اندفع ما اورد على الدليل بانه انما يدل
على تيقن الارادة لا الوضع والجواب انه هنا اثبات اللغة بالترجيح العقلي وهو باطل لان
طريقه منحصر في النقل اما صريحا ومحضا بالتواتر او الآحاد او ما عانه مشترك من العقل كما لو
استفيد من مقدمتين نقليتين وضع مثل عموم الجمع المحلى فانه ثبت بواسطة مقدمتين مستفادتين
من النقل احديهما ما ثبت من اهل اللغة من جواز الاستثناء منه باي عدد امكن اراد به من الجمع
واحتمل شموله له في كل موضع وثانيتهما ما ثبت ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل
ففهم من ذلك انه يجوز اخراج كل فرد من الجمع ثم العقل يحكم بان الشيء ما لم يكن داخلا في شيء لا يمكن

اخرابعد منه فثبت ان جميع الافراد داخل فيه وهو معنى كونه موضوعا للعموم وهكذا واما العقل
المحض فلا مدخلية له في اثبات اللغات واما التبادر وصحة السلب ونحوهما فانما هي ادلة
للفرق بين الحقيقة والمجاز لا لاثبات اصل الوضع ولا باس بتوضيح المقام وان كان خارجا عما
نحن فيه لتنبيه الغافلين فنقول ان الوضع لا يثبت الا بالنقل عن الواضع لبطلان مذهب
عباد بن سليمان الصيمري واصحاب التكسير بان دلالة اللفظ على المعنى انما تثبت من مناسبة
ذاتية والا لتساوي المعاني بالنسبة الى اللفظ فاما ان يكون هناك تخصيص وترجيح في الدلالة
على المعنى اولا فعلى الثاني يلزم التخصيص من غير مخصص وعلى الاول التخصيص بالمخصص وهما
محالان والجواب بان المرجح هو الارادة اما من الله لو كان هو الواضع كتخلق الحوادث في اوقاتها
او من الخلق لو كان هو الواضع كتخصيص الاعلام بالاشخاص ويمنع انحصار المرجح فيما ذكره لم
لا يكون شيء آخر مثل سبق المعنى الى الذهن من المعاني فعنده تعالى ومصلحة اخرى غير ذلك مع
انه يرد عليهما الوضع للنقيضين والضدين واقتضاء اللفظ بالذات لذلك في وقت دون وقت
او شخص دون شخص مما لا معنى له لان الذاتي لا يختلف ولذلك وجه السكاكي هذا المذهب
بان مراده ان الواضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ والمعنى كما هو مذهب اهل الاشتقاق
فذكروا ان الفصم بالفاء لكسر الشيء مع عدم الابانة والقصم بالقاف له مع الابانة للفرق
بين القاف في الشدة والفاء كالقسمين من الكسر فثبت ان طريق ثبوت الوضع هو النقل
لعدم امكان حصول العلم به من جهة اخرى والرجحانات العقلية والمناسبات الذوقية مما لم
يجز الاستناد اليها في اثبات الاشياء التوقيفية كالاحكام الشرعية الفرعية
ولذلك لا يجوز اثباته بالقياس ايضا كما جوزه قوم من العامة فيما اذا دار التسمية بالاسم مع معنى
في المسمى وجودا وعدما كالخمر فانها دارت مع تخمير العقل وجودا وعدما فقبله عصير وبعده خل
والدوران يفيد العلية فكان الواضع قال سميت هذا خمرا لانه يخمر العقل فكان نحو تجويز
كل ما فيه هذه العلة خمرا فيكون ترخيصا منه بالعموم كترخيصه في سائر الكليات كما اشرنا
اليه في اوائل الكتاب وهو باطل لعدم ثبوت حجية القياس مع ان جماعة ممن جوز العمل بالقياس
لم يجوزه في اللغة وقد يقلب الدوران على المستدل بان التسمية دارت مع المعنى والمحل وهو
العنب ايضا فان المجموع اذا وجد وجد التسمية واذا انتفى انتفى فالعلة مركبة ثم لا يذهب
عليك ان رفع كل فاعل لم يسمع رفعه من العرب ونصب كل مفعول لم يسمع نصبه ونحو ذلك

وكذا اطلاق الرجل على من لم يطلقه العرب وكذا اقسام المجازات وانواع العلاقات ليس من
باب القياس بل هو المستفاد من استقراء كلام العرب وتتبع تراكيبهم بحيث حصل الجزم بجواز
ذلك وهذا مما لا اختلاف في جواز الاعتماد عليه واما الاعتماد على التبادر وعدم صحة السلب
وترجيح المجاز على الاشتراك ونحو ذلك فليس من باب اثبات الوضع بالعقل بل انما هو لتمييز
والتفرقة بين الحقايق والمجازات والحاصل ان الاجنبي باصطلاح قوم الجاهل باوضاع كلامهم
اذا راى انهم يستعملون لفظا في معان متعددة ولا يعرف انها حقيقة وانها مجاز فلا ريب
انه يعرف ان في ذلك الاصطلاح الفاظا مفردة موضوعة للمعاني الشخصية او النوعية والفاظا
مركبة موضوعة للمعاني النوعية والفاظا مستعملة في غير الموضوعات لها بعلاقة مجوزة نوعها من
الواضع ونحو ذلك كما هو الداب في جميع اللغات والاصطلاحات ويعلم ان ما يتكلمون
به قد بلغ اليهم من واضع اصطلاحهم حقيقة كان او مجازا ولكنه يريد ان يميز بين الحقيقة
والمجاز ويعرف ان المعاني المتعددة التي يستعملون فيها لفظا واحدا على التساوي ايها حقيقة
وايها مجاز فيتفحص عن احوالهم فاما يصرحون له بنقل الوضع او يظهر عليه من مزاولتهم
خواص الحقيقة في البعض وخواص المجاز في الآخر فمن خواص الحقيقة التبادر وعدم صحة
السلب ومن خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب ومن العلم بالعرض الخاص يحصل العلم بالمعروض
ومعرفة خاصة الشيء من خارج لا يحتاج الى النقل من الواضع فالمقصود بالذات من
استعلام هذه الخواص تحصيل العلم بالوضع بعنوان الحقيقة لا تحصيل العلم بمطلق الوضع
وان يحصل العلم بالوضع في ضمنه ايضا فان القدر المشترك بين الوضع الحقيقي والمجازي حاصل
لذلك الجاهل انما اشكل له في تعيين الخصوصية فطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل
الحاصل فان قلت نعم ولكن ذلك لا ينفي القول باثبات اللغة بالعقل فان اللغة هو اللفظ
الذي وضع لمعنى سواء كان بالوضع الشخصي او النوعي الحقيقي او المجازي فانها تثبت بالعقل
فيلزم ثبوت اللغة بالعقل والمفروض هنا اثبات المعنى الحقيقي مثلا بالتبادر وهو دليل عقلي
قلت ... ان اثبات الوضع للخصوص على ما ذكره المستدل ايضا اثبات للحقيقة لا لمطلق اللغة
المراد من عدم ثبوت اللغة بالعقل عدم امكان الاستدلال عليه من طريق اللم من دون النقل
ولو بالالتزام الى الوضع الواضع بحيث هو فلا مانع منه فان التبادر وعدم صحة السلب
المتواتر والآحاد كلها معلولات للوضع ودلالتها انية غاية الامر كون بعضها قطعيا وبعضها ظنيا

ظنيا فلذلك بان يوجد ما ذكره من ان طريق اثباتنا للغة اما تواتر واما احاد بان من اراد بهم ان
طريقها اما قطعي واما ظني كخبر الواحد والتبادر وعدم صحة السلب والاستقراء تعين كون
هذه الهيئة الخاصة شاذ مستعملا في معنى خاص في اكثر الموارد وامثال ذلك كلها من
الظنيات وكلها معلول للوضع واما خاصية العقل وكون الاقل متيقن المراد وامثالها
فهي على فرض تسليمها من العلل الموجبة للوضع التي يستدل بوجودها على العلم بوجود الوضع
ايضا وهذا هو الممنوع بمثل التبادر واخواته فان الوضع من جملة التوقيفيات تابع
للنقل المتواتر والاحاد مثل اتفاق العلماء الكاشف عن راي المعصوم وتقرير الكاشف
عنه قطعيا لا للاخبار المتواترة او اخبار الاحاد في الشرعيات فافهم ذلك واضبطه تلخيص
ما كنا فيه فقبول وقد يعارض الدليل على فرض التسليم بان الحمل على العموم احوط عموما
لان ذلك نافيهم في الواجب فقد يكون التكليف بالاباحة هكذا قيل واورد عليه بالمنع في
الواجب مطلقا ايضا كما في اقتلوا المشركين فان قتل النفس المحترمة اشد من مخالفة الامر الثاني
انه من اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص شرع وهو وارد على سبيل المبالغة
والحاق القليل بالعدم والا لم يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز
وليس بان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص ظاهر في انها للعموم مستعمل
بمثل هذه الشهرة اقول فيه نظر اما في الاول فلان احتياج الخروج الى مخصص عند
ليس لظهور العام في العموم بل لان اللفظ عنده موضوع لبعض ما صدق عليه مفهوم الصيغة
من غير تعيين فلما كان ذلك البعض محتملا لكل واحد من الابعاض فالتخصيص انما يحتاج اليه
لبيان المراد من لفظ العام لا لان العام ظاهر في الجميع حتى يحتاج ارادة البعض الى المخصص ولعل
هذا التوهم نشأ من لفظ وقد خص شرع وتعبير المستدل بذلك انما هو ذهاب الخصم وتكلم
باصطلاحهم والا فاصل مراد المستدل ان غالب استعمال الالفاظ التي يدعى عمومها في بعض
ما يصلح له اللفظ والغلبة علامة الحقيقة فالتحقيق في الجواب منع كون غلبة الاستعمال
دليلا للحقيقة سلمنا لكنه يصير دليلا اذا لم يثبت الدليل على كونها حقيقة في الاقل وقد
بينا الادلة واما في الثاني فلان متمسك المستدل ليس هو نفس الاشتهار بل لان ذلك المطلوب
للحقيقة والمثل مطابق للواقع حتى ان ذلك المثل ايضا مخصص في نفس الامر بان الله بكل شيء
عليم وانما قال وارد على سبيل المبالغة لانه لو كان المراد ظاهره لكان كاذبا للزوم التخصيص

فى نفس المثل واحتج القائل بالاشتراك بالاستعمال فيهما والظاهر الاستعمال الحقيقة وفيه ان
الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا وبانه لو كانت حقيقة فى العموم لعلم اما بالعقل او بالنقل
اما تواترا او احادا والاحاد لا تفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه وفيه ان التمييز بين
الحقيقة والمجاز لا ينحصر فى نص الواضع او النقل عنه بل يعلم بوجود الخواص كالتبادر
والخاصة موجودة منها وهو التبادر كما بينا مع انه لا دليل على وجوب تحصيل اليقين ولا يلزم
استواء الكل فى المتواتر لاختلاف الدواعى والموانع وحجة التوقف عدم ظهور المستند وقد
عرفته **قانون** صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيرة منها لفظ كل والاظهر انه حقيقة
فى العموم وارادة الهيئة الاجتماعية منه مجاز لتبادر غيرها وهو العموم الافرادى وكذا لفظ
الجميع وما يتصرف منه كاجمع وجمعاء واجمعين وتوابعها المشهورة ومنها لفظ سائر على الاطلاق
وان كان الاظهر فارادة الباقى فانه ظاهر فى تمام الباقى ومنها كافة وقاطبة ومن وما الشرطيتان
والاستفهاميتان واما الموصولتان فلا عموم فيهما الا ان يتضمن معنى الشرط ويفهم ذلك من
الخارج والا فالاظهر الحمل على الموصولة ولا عموم الا ان يجعل من باب الاطلاق الجنسى كما سيجى
فى المفرد المحلى باللام والاظهر الاقوى انهما حقيقة فى غير اولى العلم ودعوى انه حقيقة فى الا
منكما ذهب اليه جماعة ممنوعة وكذا النكرتان الموصوفتان لا عموم فيهما نحو مررت بمن او بما معجب
وعن بعضهم الحاق ما الزمانية مثل لا ادام دمت عليه قائما والمعيد دير اذا وصلت بفعل مستقبل
مثل يعجبنى ما تصنع ومنها اى فى الشرط والاستفهام وعن جمهور الاصوليين انها عامة فى اولى العلم
وغيرهم الا انها ليست للتكرار بخلاف كل فلو قال لوكيله اى رجل دخل المسجد فاعطه درهما
على اعطاء واحد بخلاف ما لو قال كل رجل فانه يعطى الجميع فعلى هذا يكون عموم اى عموما بدليا
كان المطلق بخلاف كل ومنها مهما واينما وايان وانى ومنها متى وحيث واين وكيف واذا الشرطية
اذا اتصلت باحد منها وما اذا الشرطية فقد يحمل على العموم اذا اقتضاه الحكمة مثل ان
الفاظ اخر مذكورة فى تمهيد القواعد وغيره والمعيار فى الكل التبادر فان فهم التبادر فيثبت
الحقيقة والا فان اقتضاه الحكمة ايضا فكما عرفت والا فلا عموم وسنفرد الكلام فى بعضها الا
والخلاف فيه بالخصوص **قانون** اختلف اصحابنا بعد اتفاقهم ظاهرا فى افادة الجمع المحلى باللام
للعموم فى دلالة المفرد المحلى عليه وتنقيح المطلب يستدعى رسم مقدمات **الاولى** المراد بالمفرد
هنا اسم الجنس ولابد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس

والنكرة

والنكرة والمعرف بلام الجنس والجمع واسم الجمع فى علم ان المراد بالجنس هو الطبيعة الكلية المقررة

فى نفس الامر مع قطع النظر عن وضع لفظ له فمفهوم الرجل مجوز ذات ثبت له الرجولية الذى

هو مقابل مفهوم المراة هو الجنس ولا يعتبر فى تحقق مفهومه وحدة ولا كثرة بل يتحقق مع الواحد

وما فوقه والقليل والكثير ولفظ رجل اسم يدل على ذلك الجنس لكنهم اختلفوا فى ان المراد باسم

الجنس هو الماهية المطلقة لا بشرط شئ فيكون مطابقا للمسمى او الماهية مع وحدة لا بعينها

ويسمى فردا منتشرا والاقوى الاول وذلك لان الاسماء التى يتعاور عليها المعانى المختلفة بسبب

تعاور الالفاظ الغير المستقلة عليها كاللام والتنوين والالف والنون وغيرها من التغيرات

لا بد ان يكون لها جامع قطع النظر عنها معنى شخصى يضع اللفظ له كما لا يحصل لها بسبب لحوق

هذه اللواحق اوضاع نوعية مستفادة من استقراء كلامهم والقول بثبوت الوضع الشخصى باء

الكل من المعانى بملاحظة كل واحد من اللواحق فكل واحد من الاسماء لعله خارج فيستفاد

من ملاحظة تعاور المعانى المختلفة على اللفظ بسبب تعاور الملحقات بحسب المقامات ان هناك

مفهوما مشتركا بينها مع قطع النظر عن اللواحق يوجد منه شئ فى الكل ويتفاوت بحسب المقامات

وليس ذلك فى مثل رجل الا معنى الماهية لا بشرط لا يقال الاسم لا يخلو عن شئ من اللواحق ولا

يجوز استعماله بدون شئ منها فلم لا نقول بان رجلا منونا مثلا موضوع لكذا ومعرفا باللام

موضوع لكذا وملحقا به الالف والنون لكذا وهكذا فلا يجب بقاء الرجل خاليا عن تلك

اللواحق حتى يلزم له اثبات معنى ويتبين انه موضوع للجنس والماهية لا بشرط لانا نقول اولا ان

مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع النظر عن التعين فى الذهن مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ فى

التفهيم وثانيا انه ايضا مستعمل فى الاسماء المعدودة ولا ريب انه ليس بمهمل بل موضوع

له معنى لا ما ذكرنا وثالثا ان كل اللواحق ليس ما يفيد معنى جديدا ولا يجب ان يؤثر فى المعنى

تاثيرا ومنشأ التوهم فى هذا الاعتراض لو نعم اتمام الاسم باحد المذكورات وبعد ان تنوين

التمكن ايضا مما يتم به الاسم ولكنه ليس الغرض منه الا امرا متعلقا بالاعراب كما فى جاء فى زيد

فقولك رجل جاءنى لا امراة انما اريد به بيان الماهية وكل اسم على وفق الحروف كيف

كان فالظاهر ان لفظ رجل اذا خلا عن اللام والتنوين موضوع للماهية لا بشرط ويؤيده

ما نقلنا سابقا عن السكاكى اتفاقهم على كون المصادر الخالية عن اللام والتنوين حقيقة

فى الماهية لا بشرط وعلى هذا فحصل مادة الرجل مع قطع النظر عن اللواحق اسم جنس موضوع

للمهية لا بشرط شيء واذا ادخله التنوين فيصير ظاهرا في فرد من تلك الطبيعة فالمراد بها الطبيعة

الموجودة في ضمن فرد غير معين ومن هنا غلط من اخذ الوحدة الغير المعينة في تعريف اسم الجنس

وادخلها في معناه نظرا الى ان المقصود من الوضع التركيبي تفهيم المعنى والاسم لا يستعمل

الا مع التنوين واللام وغيرهما من المتممات وانت خبير بان الخاص لا يدل على العام وكونه كذلك في بعض

الاحيان لا يستلزمه مطلقا فان ذلك لا يتم في مثل الرجل خير من المراة فان قلت انما اخذ منه

في تعريف المنكر منه قلت مع انه ينافي اطلاق القائل لا يتم في مثل المثالين المتقدمين وفي مثل

قولك لمن يسال عن شبح يتردد في كونه رجلا او امراة انه رجل فان المراد من التنوين هنا ليس

الى الفرد الغير المعين بل المراد انه من هذه المهية لا غيرها والى هذا ينظر من قال ان اسم الجنس حقيقة

للمهية المطلقة فقولنا رجل في جاءني رجل نكرة لا اسم جنس ولهذا جعلوا النكرة قسيما لاسم

الجنس والا فالنكارة قد يلاحظ بالنسبة الى الطبيعة ايضا بحسب ملاحظة حضورها في الذهن

وعدمه فرجل في المثال المتقدم نكرة باعتبار عدم ملاحظة تعين الطبيعة وفي المثال

الثاني باعتبار ملاحظة عدم تعين الفرد وبالجملة فههنا اربعة امثلة رجل اذا اخلا عن

اللام والتنوين وهذا رجل يعني لا امراة وجاءني رجل اي جنس رجل والرجل خير من المراة

اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب ولعل القائل بدخول الوحدة الغير المعينة

غفل عن هذا لان نظره الى المركبات لا الى مثل الاسماء المعدودة لندرة استعمالها فالها

والا فلا بد ان يقول بدخول الوحدة فيه ايضا واما الثاني فهو اسم جنس منكر بمعنى التنكير في

اصل الطبيعة مقابل تعينها في الذهن **واما الثالث** فهو نكرة بمعنى ان المراد منه فرد من

الجنس اما غير معين اصلا كما في جئني برجل او عند السامع كما في جاءني رجل وعلى قول من

يقول بدخول الوحدة الغير المعينة في الجنس فيكون اسم جنس فلا يبقى فرق عند مثل القائل

بين اسم الجنس والنكرة ولا يصح له جعل النكرة قسيما لاسم الجنس اذا كان مراده اسم الجنس

المعرف واما الرابع فهو تعين للطبيعة واشارة الى حضورها في الذهن على المختار في

مجازي لاسم الجنس على القول الثاني لعدم ارادة الوحدة والكثرة جزما فقد استعمل في غير

ما وضع له وسيجيء الكلام في باقي اقسام المعرف باللام وحاصل الكلام وتتميم المرام ان

رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين له وضع والقول بانه لا بد ان يكون الوضع

اما مع التنوين او اللام او غيرهما يحتاج الى دليل فان لحوق تلك الملحقات في احاد جميع

لا الفاظ ليس مسموعا من العرب بل المرخص فيه من العرب انما هو نوعها ولا ريب ان هذه اللوا[حق]
تتعاور على لفظ واحد على مقتضى المقام والقول بثبوت تقديم وحصر بعضها على بعض
بان يقال مثلا وضع العرب اولا في استعمال اللفظ مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللا[م]
للسلب في ذلك وارادة الماهية ثم مع الالف والنون للسلب في ذلك وارادة التثنية وهكذا اجزا[ف]
واعتساف فالقول بان الجنس المعرف باللام كان اصله منونا ثم عرف باللام او بالعكس وهكذا
قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح فلا بد من اثبات شيء خال عن جميع تلك العوارض يتساوى
نسبته الى الجميع فلا بد من القول بان اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق له معنى وانما يتفاو[ت]
المعنى بسبب الحاق الملحقات بمقتضى حاجة المتكلمين بحسب المقامات ولا ريب انهم اتفقوا
في مثل رجل ان هذه الحروف الثلثة بهذا الترتيب موضوعة للماهية المعهودة ولما وقع
الخلاف في اعتبار حصولها في ضمن فرد غير معين وعدمه والمانع مستظهر والوضع توقيفي
مع ان السكاكي نقل اجماع اهل العربية على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضو[عة]
للماهية لا بشرط شيء ويبعد الفرق بينها وبين غيرها فحق نقول اسم الجنس عبارة عما دل على
الكلية لا بشرط شيء وهو الاسم الخالي عن الملحقات وقد يلحقه تنوين التمكن كما في مثل هذا
رجل لا امراة ومنه قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة وقد يلحقه الالف واللام
للاشارة الى نفس الطبيعة وتعيينه في مثل الرجل خير من المراة وفي هذه الامثلة لا ينافي
الحمل على الفرد لا واحدا ولا اكثر واما اذا الحقه التنوين المفيد للوحدة فحينئذ يصير نكرة ولا
يصح اسم الجنس فالمراد به فرد من ذلك الجنس واذا الحقه الالف والنون فيصير تثنية فالمراد
به فردان من ذلك الجنس وهكذا الجمع واذا الحقه الالف واللام فان اريد بها الاشارة
الى فرد خاص باعتبار العهد في الخارج فهو المعهود الخارجي وهو اما باعتبار ذكره سابقا
كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول والمصباح في زجاجة فيقال له العهد الذكري او باعتبا[ر]
حضور كقوله تعالى اليوم اكملت لكم ويا ايها الرجل وهذا الرجل وكما يشار بهذه اللام
الى الفرد المعين المعهود فقد يشار بها الى الصنف المعين من الجنس كما يستفاد ذلك من
ارجاع المفرد المحلى باللام الى الافراد المتعارفة وسنشير اليه وكما يمكن ارادة الفرد المعين
من الطبيعة الداخلة عليها اللام بلا عهد فيمكن ارادة احد معنيي المشترك
اللفظي ايضا كما هو احد الاحتمالين في الارجاع الى الافراد الغالبة كما سنبينه ان شاء الله

وان اشير بها الى تعيين المهية فهي لتعريف الجنس وتعيينه من غير نظر الى الفرد كما في قولك الرجل خير من المراة وهو قسمان قسم يصح ارادة الافراد منه لكنه لم يرد كما في المثال المذكور وكما في المعرفات مثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن ارادة الافراد كقولك الحيوان جنس والانسان نوع ثم قد يراد بذلك المهية باعتبار الوجود يعني يطلق المعرف بلام الجنس ويراد منه فرد ما موجود في الخارج من دون تعيين المعهودية في الذهن وكونه جزئيا من جزئيات المطابقة لها يصح اطلاقها عليه كما في قولك ادخل السوق واشتر اللحم وذلك انما يكون اذا قام القرينة على عدم جواز ارادة المهية من حيث هي ولا من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد كالدخول فيما نحن فيه وهو في معنى النكرة وان كان يجري عليه احكام المعارف وقد يراد بها المهية باعتبار وجودها في ضمن جميع الافراد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وجعل المعهود الخارجي خارجا عن المعرف بلام الجنس هو المذكور في كلام القوم ووجهه ان معرفة الجنس لا يكفي في تعيين شيء من افراده بل يحتاج الى معرفة اخرى وفيه ان الاستغراق وارادة فرد ما ايضا لا يكفي فيهما معرفة الجنس بل يحتاجان الى امر خارج وهو ما يدل على عدم امكان ارادة المهية من حيث هي فيهما وعدم امكان ارادة البعض الغير المعين ايضا في الاستغراق فالاولى ان يجعل المقسم اسم الجنس اذا عرف باللام ويقال اما يقصد باللام محض تعيين الطبيعة والاشارة اليها كما هو اصل موضوع الالف واللام ولم يقصد اذ يد منه باصل العلم فيما يحتمل غيره فهو تعريف الجنس واما ان يقصد به الطبيعة باعتبار الوجود فاما ان يثبت قرينة على ارادة فرد خاص فهو العهد الخارجي والا فان يثبت قرينة على عدم جواز ارادة جميع الافراد فهو للعهد الذهني والا فللاستغراق ويبقى الكلام في امور الاول انه هل يكفي مجرد المعهودية في الخارج فحمل اللفظ عليه او يحتاج الى شيء اخر والثاني انه يحمل على العهد الذهني كيف ما ثبت بعد عدم امكان الحمل على الاستغراق والثالث ما وجه الحمل على الاستغراق اذا لم يعهد شيء في الخارج وهل هو من باب دلالة العقل او اللفظ ويجيء الكلام فيها ثم ان الفرق بين العهد الذهني والنكرة ليس الا من جهة ان الدلالة على الفرد في العهد بالقرينة وفي النكرة بالوضع والظاهر انه ايضا يستعمل في كلامهم النكرة اعني ما كان من باب جاء رجل من اقصى المدينة كما في باب جئني برجل واما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس فهو ان علم الجنس قد وضع للمهية المتحدة مع ملاحظة تعينها وحضورها في الذهن كاسامة فقد ترى انهم يعاملون معه معاملة

المعارف بخلاف اسم الجنس فان التعيين والتعريف انما يحصل فيه بالاداة مثل الالف واللام
فالعلم يدل على جوهره واسم الجنس بالاداة واما الكلي الطبيعي فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس
والمناسبة انما هو نفس الجنس وليس كل جنس يكون كليا طبيعيا فالجنس اعم فان الكلي الطبيعي
معروض لمفهوم الكلي ونفس الكلي جنس فالجنس اعم مطلقا واما الفرق بين اسم الجمع واسم الجنس
فهو ان اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع **الثانية** لا اختصاص
للجنسية بالمفردات بل قد يحصل في الجمع ايضا لا يخفى ان المراد من الجمع هو الجنس الموجود في
ضمن جماعة كما في النكرة ان الجنس والطبيعة مع قيد وحدة غير معينة بل بعض ان الجماعة
ايضا مفهوم كلي حتى ان جماعة الرجال ايضا مفهوم كلي فلك تصوير جميع السور المتعددة ترتيب
فيه لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلثة
والاربعة وجميع رجال العالم وقد ينون ويراد به الوحدة اعني جماعة واحدة مثل النكرة
في الافراد في المفرد وقد ينون لحسن التمكن ويراد به المهية بدون ملاحظة التعين كما في قول
الشاعر اقوم العصن ام نساء وقد يعرف ويراد به الجنس والمهية مثل والله لا اتزوج الثيبات
بل الابكار اذا اريد جنس الجمع وقد يراد به الجمع المعهود اذا كان هناك عهد خارجي وقد
يراد به العهد الذهني كقوله تعالى الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا
يستطيعون حيلة ان قلنا يكون الجملة صفة للمستضعفين بل وقد يثنى ويقال رجالان
ويجمع كرجالات جمع جمالات العير وتلك واما التثنية فلا يجري جميع ما ذكر فيه فان القدر
المشترك بين كل واحد من الجموع ومجموعهما موجود وهو مفهوم جماعة الرجال بخلاف رجلين
فان مفهوم اثنان من الرجال مشترك بين كل واحد من الاثنينات بخلاف المجموع فانه ليس
من افراد اثنين من الرجال ولكن التثنية ايضا قد يراد بها النكرة وقد يراد به العهد الخارجي
بل العهد الذهني ايضا وقد يراد به الاستغراق والجنسية تعرض الجمع كما ان الجمع المعرف با
للام قد يراد به الجنس يعني ان الجمع يعرف بلام الجنس الجمعية يعرض الجنس فيسقط عنه اعتبار
الجمعية ويبقى ارادة الجنس فيجوز ارادة الواحد ايضا منه الى هنا ينظر قولهم في تعريف
الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين حيث نقض بالخواص مثل وجوب صلوة الليل
على النبي ص بان المراد جنس الفعل وجنس المكلف ولكنه مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب
كون اللفظ حقيقة في المفرد كما في جوابان قولهم فلان يركب الخيل مجاز وبنو فلان قتلوا فلانا

وتمك فقلد واحد منهم مع ان انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ العموم فعلى القول بان حقيقة

فى العموم كما هو المشهور المعروف فيكون ح ايضا مجازا نعم يمكن ان يقال بعد الشيوع وارادة

الجنس فلا يكون ارادة الواحد مجازا بالنسبة الى هذا المعنى المجازى ومثل قوله تعالى

الرجال قوامون على النساء يحتمل انسلاخ الجمعية ومعنى الجمع كليهما ولعل الثانى اظهر

الثالثة قد علمت ان الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية لها وضع شخصى مع قطع النظر

عن اللواحق ووضع نوعى بالنظر الى لواحقها فاعلم ان الوضع النوعى الحاصل بسبب اللواحق قد

يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا كسائر الحقائق والمجازات فيحصل الاشكال هنا فان المعانى

المستفادة بسبب لحوق اللام او التنوين او غيرهما ايها حقيقة وايها مجاز اذ كما ان وضع المجازات

نوعى باعتبار ملاحظة انواع العلائق فقد يكون وضع الحقائق ايضا نوعيا باعتبار الضم

والتركيب فمعنى تعريف الماهية وتعيينها بسبب لحوق اللام مما لا ينبغى الريب فى كونه معنى حقيقيا

للمفرد المعرف باللام واما دلالته على العهد الذهنى او الخارجى او الاستغراقى ففيه اشكال

ويظهر من التفتازانى فى المطول ان استعماله فى العهد الذهنى حقيقة فانه اطلق وارد به

نفس الجنس وفهم الفرد من القرينة كما فى قولك جاء رجل فان المعنى المستعمل فيه اللفظ هو

ما كان الغرض الاصلى من استعمال اللفظ هو الدلالة عليه والمقصد الاصلى هنا ارادة

الجنس لكن فهم ارادة فرد منه بانضمام قرينة المقام ويلزم من ذلك كونه فى الاستغراق ايضا

حقيقة اذ هو ايضا من افراد تعريف الجنس وبسبب قيام القرينة على عدم ارادة فرد معين

او غير معين يحمل عليه بل ويلزم ذلك فى العهد الخارجى ايضا على ما بينا من عدم الفرق فى

اخراجه عن تعريف الجنس وادخال صاحبيه فيه ويظهر ذلك من غيره من العلماء ايضا وهذا

انما يتم لو جعلنا اسم الجنس هو الماهية لا بشرط والا فعلى اعتبار الوحدة الغير المعينة

فيصير مجازا بسبب التعريف لاسقاط الوحدة عنه وارادة الوحدة الثانية بسبب المقام فى العهد

الذهنى والكثرة فى الاستغراق جزما وانا اقول الظاهر ان المعرف بلام الجنس لا يصح اطلاقه

على المذكورات بعنوان الحقيقة لان مدلول المعرف بلام الجنس هو الماهية المعراة عن ملاحظة

الافراد مع التعين والحضور فى الذهن وذكره وارادة فرد منه استعمال اللفظ فى غير ما وضع

له لان التعرية عن ملاحظة الافراد ليس عبارة عن ملاحظة عدمها فلا منافاة كما فى هذا رجل

لا امرأة وهو حقيقة جزما لانا نجيب عنه بنظير ما اشرنا اليه فى مبحث استعمال اللفظ المشترك

في المعينين من أن الوضع توقيفي كالأحكام الشرعية وأن اللفظ المشترك موضوع لكل من المعنيين
بحال الوحدة لا بشرط الوحدة وأنه لا وحشية في إرادة غيره معه ولا ريب أنه حال العدم
الملاحظة مغاير لحال الاعتبار الملاحظة وذكر اللفظ الموضوع لمعنى وإرادة معنى آخر منه غير
حمل اللفظ الموضوع لمعنى على معنى آخر مغاير له في الجملة والثاني قد لا يستلزم المجازية كما
في قولك هذا رجل فإن المراد هنا صدق رجل على المشار إليه وغايته إفادة اتحادهما وجودا
لا كونهما موجودا واحدا كما أشرنا في مفهوم الحصر فقولك زيد الرجل يغاير معنى زيد رجل
ولذلك يحمل الأول على المبالغة لأن معناه أن زيدا نفس الطبيعة المعينة ومعنى الثاني
أنه يصدق عليه أنه رجل إذا عرفت هذا علمت أن القول بكون الأقسام المذكورة من أقسام
المعرف بلام الجنس وأنه حقيقة في الكل غير صحيح فلا بد إما من القول بالاشتراك اللفظي
أو كونه حقيقة في بعضها ومجازا في الأخر والذي يترجح في النظر هو كونه حقيقة في تعريف
الجنس مجازا في غيره للتبادر وفي تعريف الجنس ممن يدعي الحقيقة في العهد أو الاستغراق
لا بد له من إثبات وضع جديد للهيئة التركيبية أو يقول باشتراك اللام لفظا في إفادة
كل واحد منها وتعيينها يحتاج إلى القرينة والتبادر وغيره مما سنذكره يشهد بأصالة عدم
الفرد ويرجح ما ذكرنا وعلى ما ذكرنا من التعريف في الجمع مطابقا للمفرد لا بد أن يبين أنه أيضا حقيقة
في الجنس إذا عرف باللام لكن الغالب استعماله في الاستغراق فلعله وضع جديد للهيئة
التركيبية وستحققه إن شاء الله تعالى بقي الكلام في النكرة وأنه حقيقة في أي شيء فقولنا
رجل جاءني لا امرأة ورجل في رجل يحتمل برجل ونحو ذلك أنها حقيقة وأنها مجاز أم
بينهما لفظا أو معنى ويظهر الثمرة في الخالي عن القرينة كقولك رجل جاءني فيحتمل إرادة
واحد من الجنس لا اثنين كما هو معنى النكرة المصطلحة المجعولة قسيما لاسم الجنس ويحتمل
إرادة نفس الماهية بدون اعتبار حضورها في الذهن والظاهر أنه حقيقة في النكرة المصطلحة
فإطلاقها على اسم الجنس المنكر يكون مجازا ويحتمل كونها حقيقة في الأعم **تنبيه** اعلم أن
استعمال الكلي في الفرد يتصور على وجوه لا بد من معرفتها ومعرفة أنها حقيقة وأنها
مجاز منها حمل الكلي على الفرد مع مجانسته أن يقع زيد إنسان والإنسان قد يحمل على زيد ولكن
لم يستعمل في زيد بل استعمل في مفهومه الكلي الذي زيد أحد أفراده وتنوينه تنوين التمكن
لا التنكير لا يقال أن الحمل يقتضي الاتحاد فإذا كان المراد بالإنسان هو المفهوم الكلي فيلزم

ان يكون الانسان منحصرا في زيد لانا نقول لا اتحاد الحمل لا يقتضي الا اتحاده مع الموضوع
في الوجود ولا يقتضي كونهما موجودا واحدا والا بطل قولهم الاعم ما يصدق على الاخص
صدقا كليا دون العكس فالحاصل ان زيدا والانسان موجودان بوجود واحد وان امكن
ان يوجد الانسان مع عمرو ايضا بوجود واحد وهكذا ولو اريد كونهما موجودا واحدا فلا
ريب انه لا يصح الا على سبيل المبالغة وهذا هو مآل قولهم ان الانسان حمل على زيد مع الخصوصية
يعني ان زيدا لا غير انسان ويلزمه كونهما موجودا واحدا وبهذا الوجه يستفاد الحصر في مثل
قولهم زيد الشجاع على احد الوجوه وح فلا مجاز في اللفظ اصلا بل المجاز انما هو في الاسناد
خارج عما نحن فيه ومن هذا يعلم حال قولنا زيد الانسان معرفا باللام وان اسناده
فالاولى ان يخرج هذا من اقسام اطلاق الكلي على الفرد ومنها ان يطلق الكلي ويراد به الفرد
وهذا يتصور على اقسام مثل جاءني رجل وجئني برجل وهذا الرجل ونحو كذا فلو اريد الحقيقة
المفهوم مع الفرد فكل منها بان يكون المراد جاءني شخص هو الرجل لا غير بان يكون مع الفرد
موجودا واحدا ويكون هو هو فلا ريب انه مجاز في الجميع وهذا معنى قولهم اذا اطلق العام
على الخاص مع قيد الخصوصية فهو مجاز وان اريد كونهما موجودين بوجود واحد فهو حقيقة
لكن فهم ذلك يحتاج الى لطف قريحة وبيانه انا قد حققنا لك ان اللفظ الموضوع
للكلي وهو الجنس اعني الشامل للقليل والكثير المتشان بشئون مختلفة هو مادة اللفظ
المفرد بدون اللام والتنوين او اذا دخله تنوين التمكن ايضا في بعض الصور واما اذا
دخله تنوين التنكير فلا ريب انه يحصل له معنى آخر بوضع نوعي هو معنى النكرة كسائر
الاخر الموجبة لتنويع الاوضاع كالتثنية والجمع وغيرهما ففي قولنا جاء رجل اريد شخص
معين في الخارج عند المتكلم غير معين عند المخاطب ومعناه ح فطرفا التحليل جاء شخص
متصف بانه رجل فيستلزم تلك النسبة التقييدية المستفادة من المادة والتنوين نسبة
خبرية هو قولنا هو رجل بالحمل المتعارف والكلام فيه هو الكلام في زيد انسان كما مر
مجاز في اطراده ولا في نسبته كما بينا ولو اريد جاء شخص هو لا غير رجل فيستلزم المجاز في
بظاهر الاطلاق فان الحبيب الخيار لا غير مثلا معنى مجازي للفظ المركب من ذ ح ل فان قلت
ارادة الخصوصية رجل فيستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطريق الحمل المتعارف وهو
لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص ايضا والحاصل ان اللفظ هنا استعمل في الفرد

مع

مع قيد الخصوصية واطلق عليه والمفروض انه لم يوضع الا للماهية فاستعماله في المقيد استعمال في غير ما وضع له وهو مجاز وذلك لا يستلزم الحصر فما معنى قولك لا غير في هذا المقام

قلت هذا كلام ناش عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز وتحقيق المقام ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضع له المستلزمة في ظرفنا التقليل للحمل الذاتي فانا اذا سمعنا ان العرب وضع لفظ الاسد لنوع من الحيوان واشتبه علينا هذا النوع فاذا وصف لنا هذا الحيوان وتميز من بين الحيوانات وقيل لنا هذا الاسد فلا ريب ان هذا حمل ذاتي وان المجاز هو استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى اخر بان يفيد ان هذا ذاك بعنوان الحمل الذاتي لا الحمل المتعارف فان اسدا في قولنا رايت اسدا يرمي لم يستعمل الا في الرجل الشجاع ولم يستعمل في زيد مثلا نعم استعمل الرجل الشجاع الذي اريد من هذا اللفظ في زيد على نحو يتضمن الحمل المتعارف اذ التشبيه انما وقع بين مفهوم الاسد ومفهوم الرجل الشجاع بمعنى ان زيدا شبه من جهة انه رجل شجاع بالحيوان المفترس لا من حيث الخصوصية واستعير لفظ الاسد الموضوع له لزيد من حيث انه رجل شجاع لا من حيث الخصوصية فلفظ الاسد في هذا التركيب مجاز من حيث اريد منه الرجل الشجاع وحقيقة من حيث اطلاقه على فرد منه فاطلاق اسد على زيد له جهتان من احديهما مجاز وهو اطلاقه عليه من حيث انه رجل شجاع ومن الاخرى حقيقة وهو اطلاقه عليه من حيث انه فرد من افراد الرجل الشجاع وهذا الاخير بعد جعل الاسد عبارة عن الرجل الشجاع ففي هذا المثال لم يوجد الحمل المتعارف في المعنى الحقيقي الا على مذهب السكاكي بناء على الادعاء حتى يمكن ان يقال الحمل للاسد عليه لا يفيد انحصار افراده فيه فظهر ان اطلاق المعنى الحقيقي على المعنى المجازي ليس الا من باب الحمل الذاتي فاذا كان من باب الحمل الذاتي فهو يفيد كونهما موجودا واحدا ادعاء وهذا معنى انحصار المحمول في الموضوع وانحصار المستعمل في المستعمل فيه واذا عرفت هذا في الاستعارة يظهر لك الحال في غيرها من انواع المجاز فان قولنا رعينا الغيث اطلق فيه الغيث على النبات بعنوان الحمل الذاتي ادعاء بمعنى ان النبات غيث لا بمعنى انه فرد من افراد الغيث الحقيقي بل هو هو نعم لما اريد منه النبات الخاص الذي رعوه فاطلاق الغيث بعد جعله بمعنى النبات على الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد بالحمل المتعارف ولا منافاة بين كون اللفظ مجازا في معنى وحقيقة في حمله على بعض افراد ذلك المعنى المجازي من جهة اطلاق الكلي على الفرد

واذا تحقق لك هذا فاعلم ان استعمال العام في الخاص يعني الكلي في الفرد ان كان من باب الحمل المتعارف

بان كان المراد بيان اتحاد العام مع الخاص في الوجود لكونهما موجودا واحدا وبيان اطلاق الكلي
على الفرد باعتبار الحصة الموجودة فيه فهو حقيقة كما بينا لان المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتي
واما اذا اريد الخاص بشرط الخصوصية ومع اعتبار القيد فلا يمكن فيه الحمل المتعارف اذ لا يحمل
الانسان بهذا المعنى في فرد آخر لاستحالة تحقق الخصوصية في مواد متعددة متنوعة ولكن
صدقه على عمرو بالحمل المتعارف انما هو بانسلاخ الخصوصية ومع الانسلاخ فهو معنى آخر مجازي
له لا هذا المعنى والمراد من الحمل المتعارف حمل المشترك المعنوي على افراده لا من قبيل حمل المشترك
اللفظي على معانيه او حمل المعنى الحقيقي والمجازي على معنييه ومن التامل في جميع ما ذكرنا ظهر الخلل
في قولنا ان العام اذا اطلق على الخصوص باعتبار الخصوصية فمعناه ادعاء كون العام متحدا
في الخاص وغفلة المعترض هنا تدعوه الى ان يقول لا نسلم ذلك فان ارادة الخصوصية هنا
تمنع استعماله في خصوصية اخرى فلا يفيد الحصر ويتفرع فيه بطلانه فان ما يستعمل فيه
الخصوصية ليس هذا المعنى بل هو المعنى الحقيقي والخصوصية عنه منسلخة بالمرة حتى يجمع
في الخصوصيات المتعددة وكلا منافي هذا المعنى المجازي فظهر بطلان قوله وهو لا ينافي
الرجل في غير هذا الشخص وعلى هذا فدخول اللام الذي يفيد العهد الخارجي حقيقة في
اليه مثل هذا الرجل خير من هذه المراة ونحو ذلك وذلك لان اللام للاشارة الى
مدخولها اما اتصافي يستلزم الحمل الذاتي كما في تعريف الحقيقة او الحمل المتعارف كما
في الخارجي واياما كان فلفظ المدخول مستعمل في معناه الحقيقي ولا ينافي ذلك كون المعرف
باللام حقيقة في تعريف الجنس مجازا في العهد الخارجي كما حققناه مع ان الكلام في كون
لفظ الكلي حقيقة في الفرد او مجازا ولفظ الكلي هو مدخول اللام فلا مدخلية في تحقق
هذا الاطلاق للام وغيرها من العوارض فان اشير باللام الى الفرد كما في العهد الخارجي
فيتضح المقصود واما اذا اشير الى تعيين الجنس فلا بد ان يراد من مدخوله نفس الطبيعة
المعراة عن الفرد فما اشتهر بينهم من ان المفرد المحلى بلام الجنس اذا استعمل في ارادة فرد ما
ويقال له المعهود الذهني فهو حقيقة غير واضح لان معيار كلامهم في ذلك هو انه من باب اطلاق
الكلي على الفرد وهو حقيقة ولا ريب ان المعرف بلام الجنس معناه المهية المتحدة المتعينة
في الذهن المعراة عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا واطلاقه وارادة المهية باعتبار الوجود
خلاف معناه الحقيقي فان قلنا ان المهية المعراة عن ملاحظة الافراد لا تستلزم ملاحظة

عدمها

عدمها قلت نعم لكنها تنافي اعتبار وجود الافراد وان لم تناف تحققها في ضمن الافراد الموجودة
مع انه لا مدخلية للام في دلالة لفظ الكل على فرديه فيجعل اللام ملغاة فان اللفظ الموضوع
للكلي من حيث هو كلي يتحول اللام لا المعرف باللام مضافا الى انه لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد
ما لانه لا وجود له الا في ضمن فرد معين مع ان المعرف باللام قد وضع للمهية المعراة في حال عدم
ملاحظة الافراد ولذلك مثلوا له بقولهم الرجل خير من المراة وحسن استعمالها في حال العلم
بالافراد لم يتبيث من الواضع كالمشترك فاكثر من معنى لا يقال يرد هذا في اصل المادة بتقريب انها
موضوعة للمهية في حال عدم ملاحظة الافراد لانا نقول ان استعمالها على هذا الوجه ايضا مجاز
وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل لا من جهة الاطلاق وهو غير مقصود فيما
نحن فيه لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما والحاصل ان وجود الكلي واتحاده مع الفرد انما هو
في الفرد الموجود الذي هو مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما والمطلوب هنا من المعرف بلام الجنس
هو مفهوم فرد ما ومفهوم فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وبالجملة مقتضى
ما ذكروه ان المراد بالمعرف باللام اذا اريد منه العهد الذهني هو الطبيعة بشرط وجودها
في ضمن فرد ما لا حال وجودها في الاعيان الخارجية ولا معنى محصل لذلك الا ارادة مفهوم
فرد ما من الطبيعة من اللفظ ولا شبهة ان مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة ولا وجود
له نعم مصداق فرد ما يتحد معها في الوجود وليس مرادا جزما فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض
فان قلت هذا بعينه يرد على قولك جئني برجل فانه اريد منه المهية بشرط الوجود في ضمن فرد ما
بمعنى مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما فلم قلتم انها حقيقة ولم تقل فيما نحن فيه قلت كونها
حقيقة من جهة ارادة النكرة الملحوظة في مقابل اسم الجنس ولها وضع نوعي من جهة التركيب
مع التنوين ونفس معناه فرد ما وهو ايضا كلي وطلبه يرجع الى طلب الكلي لا طلب الفرد ولا طلب
الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة في ضمن فرد ما
الا ان الاتيان بالكلي يتوقف على الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد معين في الخارج بتعيين
المخاطب فلو اردت من قولك جئني برجل جئني بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد فهو مجاز
لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحة الاطلاق بالفعل بخلاف هذا الرجل مشيرا الى الطبيعة
الموجودة بالفعل في ضمن فرد واما مثل جاءني رجل فان اريد منه النكرة فهو بعينه مثل هذا الرجل
لانه اطلق على الطبيعة الموجودة فان الرجل الجائي هو مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما بطبيعته

فرد ما موجود في ضمنه وان اريد منه اسم الجنس فيصح انه حقيقة لا اطلاقه على الطبيعة الموجودة

ومع هذا كله فالعجب من هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجي عن حقيقة الجنس وهو اولى

بالدخول ولعلهم توهموا ان فيهما المطلق واريد الفرد بخصوصه فهو مجاز وهو توهم

فاسد لان هذا ليس من ارادة الخصوصية كما بينا فان قولنا هذا الرجل ايضا من باب

العهد الخارجي الحضوري ولا ريب ان المشار اليه هو المهية الموجودة في الفرد لا ان المراد

ان المشار اليه هو هذا الكلي لا غير حتى يكون مجازا وظني ان توهم القول بكون المعرف بلام

الجنس حقيقة في العهد الذهني انما نشأ من انهم لما راوا الاحكام المتعلقة بالطبايع

على انواع منها ما يفيد حكما للمهية من حسن او قبح او حل او حرمة ونحو ذلك مثل البيع حلال

والربوا حرام والصلوة واجبة والصوم جنة من النار والخمر كذا والخنزير كذا واللحم كذا وامثال

ذلك مما لا يحتاج تصور معناه ولا تحققه الى ملاحظة فرد ومنها ما يفيد طلب تحصيل المهية

مثل صم وصل واشتر اللحم وجئ باللحم وغير ذلك وفي هذه الامثلة يدل الامر على ايجاد

المهية في ضمن الفرد والاتيان بفرد منها لا لمرتبعية غير مقصودة بالذات من باب المقدمة

وهذا لا يسمى مدلولا حقيقيا للفظ فالمقصود بالذات من قول القائل اشتر اللحم طلب تحصيل

طبيعة اللحم لا بشرط الى المشتري من دون التفات الى فرد لكن يلزمه وجوب كون فرد ما

مطلوبا بالتبع وهو معنى المعرف بلام الجنس ولم يرد من اللفظ فرد ما مطلقا فظنوا ان

هذا المعنى التبعي هو مدلول اللفظ هو فان قلت ان مراد هؤلاء ايضا هو ما ذكرت لا

قلت ليس كذلك بل صرحوا بان المعرف باللام مستعمل في فرد ما لا ان العقل يحكم تبعا بوجوب

ايجاد فرد ما فان شئت لاحظ كلام التفتازاني في المطول وقد ياتي المعرف بلام الحقيقة

لواحد من الافراد باعتبار عهديته في الذهن لمطابقته ذلك الواحد الحقيقة يعني

يطلق المعرف بلام الحقيقة الذي هو موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن على فرد موجود باعتبار

كونه معهودا في الذهن وجزئيا من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا اياها كما يطلق الكلي

الطبيعي على كل من جزئياته الى اخر ما ذكره وصرح في موضع اخر بانه انما اطلق على الفرد الموجود

منها باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه وفي موضع اخر والحاصل ان اسم الجنس المعرف باللام

اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه من الافراد وهو تعريف

الجنس والحقيقة ونحوه علم الجنس كاسامة واما على حصة غير معينة وهو العهد الذهني ومثله

النكرة كرجل وإما على كل الافراد وهو الاستغراق وشاهده كل مضاف الى النكرة وقد صرح بذلك
في مواضع اخر ثم قال في اخر كلامه فان قلت المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس اذا اطلقا على
واحد كما في ادخل السوق ورأيت اسامة مقبلة حقيقة هو ام مجاز قلت بل حقيقة اذ لم
يستعمل الا فيما وضع له الى ان قال وسيتضح هذا في بحث الاستعارة وحاصل ما ذكره هنا
ان لفظ الاسد لم يوضع للرجل الشجاع ولا لمعنى عام يشمل الرجل الشجاع والحيوان
المفترس كالحيوان المجترئ والا لكان استعمال الاسد في الرجل الشجاع في قولنا رأيت
اسدا يرمي حقيقة لا مجازا لغويا فنقل هذا عن الجمهور واستشهد بذلك على ان استعمال
العام في الخاص حقيقة كما اذا رأيت زيدا فقلت رأيت انسانا او رجلا فلفظ انسان ورجل لم
يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد وكذا اذا قال القائل اكرمت
زيدا او الطعمة نقلت نعم ما فعلت ثم قال وقد سبق في بحث التعريف باللام اشارة الى
الحقيقة وهذا كله كما ترى يشهد بانه اراد ان المعرف بلام الجنس اذا اطلق على فرد ما
يكون حقيقة والحاصل اني اقول لو اريد من المعرف بلام الجنس فرد ما بل الطبيعة اذا
توجد في ضمن فرد ما فهو مجاز وهم يقولون انه حقيقة فتبين بعين الاعتبار وانظر
الى ما قيل لا الى من قال لا يقال كيف تجترئ على مخالفة ائمة الفن في ذلك وهذا من مباحث
الالفاظ لانا نقول هذا الكلام مبني على اجتهادهم في فهم اطلاق الكلي على الفرد وليس
ذلك مما مقصورا على النقل بل فيه للفكر والاجتهاد مدخلية فتفكر وتدبر مع ان الفاضل
الچلبي نقل الاعتراض على دعوى الحقيقة في القول به ايضا في غرر مضافا الى ما يظهر من غيره
ايضا والحاصل انهم ان ارادوا ان مثل ادخل السوق واشتر اللحم ونحو ان الانسان لفي
خسر لتعريف الجنس ولكن العقل يحكم بسبب المقام ان اتيان فرد ما مطلوب بالتبع فهو
من جهة انه مستعمل في نفس الموضوع له وهو الجنس فنعم الوفاق لكنه غير موافق للكلمات
المتقدمة فانها صريحة في الاطلاق على الفرد وما يتوهم من الفرق بين الاطلاق والا
ستعمال بان الاطلاق يطلق على ما هو غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال فهو كلام
يرجع حاصله الى ما ذكرنا من الدلالة التبعية ولذا يبان رجلا في قوله تعالى وجاء رجل من
اقصا المدينة ليس من هذا القبيل كما رأيت اسدا ورجلا ونحو ذلك فكيف يحول المحقق
المقام على ما يذكره في باب الاستعارة وان ارادوا انه اطلق واريد منه فرد ما او جميع الافراد

وهو حقيقة لوجود الكلي في ضمنها مثل رايت انسانا ومثل جاء رجل فهو مجاز لا حقيقة
لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما بينا فغاية الامران وجود الكلي في ضمن الفرد علاقة
للمجاز وكذا مناسبة الكلي لفرد ما علاقة له بقي الكلام في بيان مطلب من قال ان صيغة
افعل حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب الراجح لانه قد استعمل
فيهما فلو كان حقيقة في احدهما او كليهما لزم المجاز والاشتراك فهو للقدر المشترك وما
اجيب عن ذلك بانه يلزم على هذا تعدد المجاز لو استعمل في كل منهما لان استعمال ما هو
موضوع للكلي في الفرد مجاز وما اورد به من ان ذلك اذا اريد الفرد مع قيد الخصوصية لا مطلقا
فانه لا يخرج عن اشكال الدا اغلاق وذلك لان صيغة افعل مشتملة على مادة وهيئة وهي وضعها
بالنسبة الى المادة عام والموضوع له خاص واما بالنسبة الى الهيئة فهي متضمنة لا سنادين
احدهما اسناد الفعل الى المتكلم من حيث الطلب والثاني اسناده الى المخاطب من حيث
قيام الفعل به وصدوره عنه ووضعها بالنسبة اليهما وضع حرفي والمتصف بالوجوب
والندب والرجحان هو النسبة الطلبية الصادرة من المتكلم فعلى هذا فالموضوع له كل
واحد من الجزئيات على التحقيق في وضع الحروف فاذا استعمل الصيغة في الموارد الخاصة
فهي مستعملة بنفسها في ما وضع له لا انها من قبيل استعمال العام في فرده بل هو استعمال
اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات الخاصة في تلك الجزئيات فكما ان كل طلب
من كل متكلم خاص وانتساب الفعل الى كل مخاطب خاص نفس الموضوع له للصيغة واستعمال
الصيغة فيها حقيقة مثل ان زيدا اذا قال لعمرو اضرب وبكر اذا قال لخالد اضرب وهكذا
فكل منها مستعمل فيما وضع له فكذلك الهيئة الطارية للنسبة في هذه المواضع من
الوجوب والندب والطلب الراجح ايضا راجع الى نفس ما وضع له فلا يصح القول بان
ذلك استعمال للعام في الخاص حتى يتفرع عليه الجواب المذكور ايضا فعلى هذا القول ان قلنا
بان الصيغة موضوعة لجزئيات الطلب الحتمي الايجابي بعد تصور ذلك المفهوم الكلي حين
الوضع وجعله آلة لملاحظة الموضوع له فاذا استعمل في مورد خاص لافادة الايجاب مثل
ان يقول زيد لعمرو افعل كذا فهو مستعمل في نفس ما وضع له وهكذا في الندب وهكذا
الطلب الراجح ولا فرق فالمستدل في هذا المقام ان اراد ان الملحوظ حين الوضع هو الطلب
الراجح بمعنى عدم ملاحظة الوجوب والاستحباب والغفلة عن غير الرجحان وكيفيته

ويكون افراده ح ايضا الطلبات الراجحة الصادرة من خصوصيات المتكلمين بقيود قصد
تلب وايجاب فان هذا ممكن بالنظر الى الطلب وان كان المطلوب لا ح في نفس الامر عن
احدهما فلا يخفى ان الافراد ح انما تتشخص وتتميز بتميز المتكلمين والمخاطبين لا بتفاوت
الطلب وملاحظة الوجوب والندب فلو استعمل ح في الوجوب والندب فيكون مجازا او ان
اراد القدر المشترك المتنوع من الوجوب والندب بمعنى الامر الدائر بين الامرين فح يصح
كلام المستدل من انه حقيقة فيهما على المختار في الموضوع له ويظهر بطلان كلام المجيب و
المستدل اراد ذلك نعم لو فرض ح استعمال الصيغة في القدر المشترك بين الامرين با
لمعنى الاول اعني الطلب الراجح الخالي عن ملاحظة الوجوب والندب وعدم الالتفات
اليهما اصلا فيكون مجازا كما يلزم هذا لو قيل بوضعها للوجوب فقط او للندب فقط
ايضا فعليك بالتامل في موارد اطلاق الكلي وتميز انواعها واقسامها حتى لا يختلط
عليك الامر هدانا الله واياك الى صراط مستقيم **الرابعة** مقتضى ما ذكرنا من التقرير
في الجمع اولا ان يكون عموم الجمع بالنسبة الى الجماعات كالمفرد بالنسبة الى الافراد فان جنس
الجماعة اذا عرف بلام الجنس واريد منه الاستغراق لابد ان يراد منه استغراق جميع ما يصدق
عليه مدخوله فيكون عموما يشمل الجماعات فيكون معنى جاءني الرجال جاءني كل جماعة من
جموع الرجال واورد عليه بان ذلك يستلزم جواز حصر اذا لم يجئه رجل او رجلان وورد
بان رجلا او رجلين اذا انضم الى غيرهما ممن جاء او بعضهم يصير ايضا جمعا الخ فلم يصدق
نحو كل جمع من المجموع والمراد ثبوت الحكم لاحاد كل جمع لا لمجموع كل جمع حتى لا ينافي خروج
الواحد او الاثنين فلا يصح جاءني جمع من الرجال باعتبار مجئ فرد او فردين واورد عليه
ايضا بان ارادة ذلك يستلزم تكرارا في مفهوم الجمع المستغرق لان الثلثة مثلا جماعة فتندرج
فيه بنفسها وجزء من الاربعة والخمسة وما فوقهما فتندرج فيه ايضا في ضمنها بل نقول الكل
من حيث هو كل جماعة فيكون معتبرا في الجمع المستغرق وما عداه من الجماعات مندرجة فيه
فلو اعتبر كل واحد واحد منها ايضا لكان تكرارا محضا ولذلك رجح الاكثر تغيير الجمع المستغرق
اما بكل فرد فرد واما بالمجموع من حيث المجموع واورد عليه اولا بالنقض بقوله تعالى وكل
حزب بما لديهم فرحون وكلما دخلت امة لعنت اختها ونحو ذلك وفيه ان الحزب والامة
في الايات قد اعتبرت منفردة ولم يعتبر فيه للاحزاب المتداخلة باعتبار مفهوم الجمعية

حكم عليحدة وهكذا في الامة فاليهود امة والنصارى امة والمجوس امة وان كان يصدق على
كل واحد من اصناف اليهود امة ايضا وهكذا غيرهم وثانيا بالحل وهو انه ان اريد بالكل
ان من يحكم باكرام العلماء لا بد ان يلاحظ ثبوت الحكم للثلثة مرة واحدة متعددة فهو باطل جزما
وان اريد انه لا بد ان يكون الحكم ثابتا لها في نفس الامر مرارا متعددة بحسب مقتضى اللفظ مع
ليس كذلك فهو ايضا ثم وان اريد ان لنا ان نعتبر دخول الثلثة في الحكم باعتبارات فلا يخفى على
يجوز ان يشترط عدم تداخل الجماعات واجزائها كيلا يلزم التكرار المذكور في اعتبار العموم
بالنسبة الى كل فرد فرد وانما يكون مع ابطال الجمعية واعتباره بالنسبة الى كل واحد من المجموع
بقاء على حاله الاصلية من اعتبار الجمعية والظاهر انه ايضا يفيد عموم الافراد ضمنا واما
اعتباره بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع فلا يفيد ذلك فيصح ان يق للرجال عندي درهم
على هذا اذا كان الكل مشتركا في استحقاق درهم واحد ولا يثبت لكل واحد منهم درهم
اذا تمهد هذه فنقول اما الجمع المعرف باللام فالظاهر انه لا خلاف بين اصحابنا في افادته العموم
ولا ينافي في ذلك ما ذكرنا من جواز ارادة الجنس والعهد وغيره بل الظاهر ان المتبادر هو العموم
الافرادي لا الجمعي والمجموعي فينسلخ منه معنى الجمعية فالظاهر ان هذا وضع مستقل للهيئة
التركيبية عليحدة وصار ذلك سببا لهجر المعنى الذي كان يقتضيه الاصل المقرر في المفرد
من ارادة معنى الجمع على طريق المفرد المحلى وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة في
العموم فيكون في غيره مجازا والدليل الاتفاق ظاهرا والتبادر وجواز الاستثناء مطردا
لا يقال جواز الاستثناء لاحتمال ارادة العموم وذلك لا يفيد ارادة العموم عند التكلم
لانا نقول المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر الى ظاهر اللفظ مطلقا في كل مقام لم يقم
قرينة على خلافه لا الجواز العقلي بسبب امكان ان يكون موردا للاستثناء كما لا يخفى واما
جواز الاستثناء مطردا على العموم فقد مر وكذا الجمع المضاف عند جمهور الاصوليين ومن
فروع المسئلتين ما لو اوصى للفقراء او فقراء البلد فان كانوا محصورين صرف اليهم جميعا مع
الامكان والا فيصرف الى ثلثة فصاعدا لان المقام قرينة عدم ارادة الحقيقة واما المفرد
المعرف باللام فقيل بافادته العموم وقيل بعدمه وطريقة تقسيمهم الجنس المعرف باللام الى
اقسام تقتضي القول بكونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال
الكلي في الافراد كما اشرنا اليه وقد يتشم من بعضهم القول بالاشتراك اللفظي واما

القائل بافادة العموم فمذهبه انه حقيقة في الاستغراق ولعل من يدعى وضع الهيئة التركيبية
للاستغراق والاظهر عندي كونه حقيقة في الجنس للتبادر في الحال عن قرينة العهد والا
ستغراق ولكن مدخوله موضوع للماهية لا بشرط اذا خلي عن التنوين واللام موضوع
للاشارة والتعيين لا غير فمن يدعي الزيادة فعليه بالاثبات وحاصل هذا الاستدلال
يرجع الى اعتبار الوضع الافرادي في كل واحد من اللام والمدخول والرخصة النوعية
في مجرد التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات التراكيب فلا يرد ان هذا اثبات اللغة
بالترجيح الا انه يمكن ان يقال بعد الرخصة النوعية الحاصلة في انواع الاشارة لما كانت
ارادة المتكلم بالنسبة الى الكل متساوية فلا يجري اصل العدم في واحد منها والكلام
في ان مدخول اللام حقيقة في الطبيعة لا بشرط والاصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة في الهيئة
التركيبية فالاولى التمسك بالتبادر نعم يمكن الاستدلال هكذا في مقابل من يعترف بكون
تعريف الجنس معنى له اما متوحدا او بكونه احد المعاني المشترك فيها اللفظ لزاما بان
كونه حقيقة فيه اتفاقي والاصل عدم غيره والمجاز خير من الاشتراك ويبقى الكلام
مع من يدعي كونه حقيقة في الاستغراق ويبطله اثبات الله تعالى ويدل عليه ايضا عدم
اطراد الاستثناء ويعضده انه لا يصح في العرف في كل موضع وان لم يوجد هناك قرينة ارادة خلاف
العموم ايضا لقبح جاءني الرجل الا البصريين او اكرم الرجل الا الفقهاء واما الاستدلال
بجواز اكلت الخبز وشربت الماء وعدم جواز جاءني الرجل كلهم فضعيف لان عدم امكان ا
جميع الاخباز وشرب جميع المياه قرينة على عدم العموم وعدم جواز التاكيد بما يؤكد به
العام لعله لمراعاة المناسبة اللفظية واحتجوا بما حكاه بعضهم عن الاخفش اهلك الناس
الدرهم البيض والدينار الصفر واجيب عنه بانه لا يدل على العموم لان مدلول العام كل فرد
ومدلول الجمع مجموع الافراد وفيه ما فيه لما عرفت من ان عموم الجمع ايضا افرادي وبقوله
ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وفيه ان ما يدل على كون اللفظ للعموم اطراد
الاستثناء في جميع ما يحتمل اللفظ للعموم وعدمه على السوية لا مطلق جواز الاستثناء هنا
قرينة على استعمال اللفظ في الاستغراق مجازا ومن ذلك يظهر التحقيق في الجواب عن الاول
فان التوصيف بالعام قرينة على ارادة الاستغراق ونحن لا ننكر مطلق الاستعمال والتحقيق
في الجواب عن الوجهين ان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف باللام العموم في بعض

المراد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا
يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان
مجازا على حد صيغ العموم التي هذا شانها والدليل لا يثبت الا افادة العموم في الجملة وهو
غير المتنازع فانما هو مبني على الاشتراك اللفظي او على اطلاق الكلي على الفرد وقد عرفت بطلانه
ثم اعلم انا وان ذهبنا الى ان اللفظ لا يدل على العموم لكنه لازم ما اخترناه من كونه حقيقة
في تعريف الجنس اذ الحكم اذا تعلق بالطبيعة من حيث هي والمفروض انها لا تنفك عن شيء
من افرادها فيثبت الحكم لكل افرادها والقول بان الطبايع انما تصير متعلقة للاحكام
باعتبار وجودها كلام ظاهري يحتمل الطبايع بنفسها تصير متعلقة للاحكام ومتصفة بالحسن
والقبح وغاية ما يمكن ان يقال انه لا وجود لها الا بالافراد وفيه انا نقول بتعلقها بها لا
بشرط شيء لا بشرط ان لا يكون معها شيء حتى لا يمكن التكليف بها واذا تمكن المكلف من الاتيان
بها في ضمن الفرد فيصدق عليه انه متمكن منها كما اشرنا في بحثه ولا فرق بين تعلق الامر
او تعلق الحل والجواز والحرمة ونحوها نعم بعد الامتثال بفرد في الاوامر يسقط التكليف
وذلك لا يستلزم عدم التخيير في الاتيان باي فرد يمكن حصول الطبيعة في ضمنها واما في مثل
احل الله البيع فلا سقوط للحل والجواز بمجرد ثبوته لفرد منه او افراد ومن لا يجوز تعلق الحكم
بالطبايع فقد سلك هنا مسلكا اخر في استفادة العموم اذا وقع المفرد المحلى في كلام الحكيم
فقال بان الطبيعة لما لم يمكن تعلق الحكم بها ولا عهد خارجي يكون مرادا بالفرض ولا
ارادة فرد ما للزوم الاغراء بالجهل فتعين ارادة الاستغراق وهذا الكلام يجري على مذاق
من يقول بالاشتراك اللفظي وغيره واما المفرد المضاف فالظاهر ان المراد به الطبيعة فيستفاد
العموم باعتبار الطبيعة على ما اخترناه وباعتبار الحكمة على التقرير الاخر ثم ان الشهيد الثاني
قال في تمهيد القواعد اذا احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس او العموم حملت على
العهد لاصالة البراءة عن الزائد ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ومن فروعها ما لو حلف
لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها اذا حلف
لا ياكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا يتم حيث لا يكون الاخضر
عند الحالف داخلا في اطلاق الاسم عليه ومنها الحالف لا ياكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندي و
فيه كالسابق اذ لو كان اطلاقه عليه معهودا في عرفه حنث به الا ان الغالب خلافه

السابق فالامر على العكس اقول لا بعد لا غماض عما بينا من انه حقيقة فى الجنس واصالة الحقيقة
تقتضى دعاء الى ارادة الجنس نقول ان اصالة البراءة لا تقتضى الحمل على العهد مطلقا
اذ قد تقتضى الحمل على الجنس او العموم فاذا قال الشارع يجوز السجود على الحجر فاذا جوزنا السجود
الحجر كان فلا يجب علينا تكلف تحصيل المعهود لو فرض حصول غير المعهود ومثل المثالين وامثاله
فى احكام الشرع كثيرة مع ان ما ذكر فى حكاية شرب الماء مع المناقشة فى عدم كونه مثالا لما
نحن فيه اذ العهد فيه انما هو فى الشرب لا الماء يقتضى خلاف ما ادعاه وبالجملة فاصالة
البراءة قد تقتضى الحمل على المعهود كما فى المثالين الاخيرين وقد تقتضى الحمل على العموم مع
ان فيما يقتضى الحمل على العهد انما يتم ما ذكره فى الجنس ان اريد به ما يستلزم العموم كما حققناه
وان اريد به ما يشمل المعهود الذهنى فلا يتم اصلا ايضا لانه قد يكون اصالة البراءة مقتضية
للتنكير بان يحمل العهد فى كلامه على الاعم من الذهنى فتح نحو ايضا لا يتم لان اصالة البراءة
قد تقتضى الحمل على العموم مع انه لا يناسب قوله ولان تقدمه قرينة من شدة اليه هذا كلام مع
انه لا يقتضى ما ذكره الا عدم ثبوت التكليف فى المعهود لعدم العلم بانه يريد منه لا ان المتكلم
استعمل اللفظ فى العهد فالاولى ان يقى فى موضع اصالة البراءة اصالة عدم ثبوت الحكم
الا فى المعهود يعنى اذا دار الامر بين ارادة الجنس والعهد والعموم فالمعهود مراد بالعنوان
لعدم تحتمها والاصل عدم ثبوت الحكم فى غيره وح يرد عليه انه يتم لو لم يحتمل الجنس ارادة
فى ضمن فرد ما فان المعهود ح غير معلوم المراد جزما نعم لو اريد بالجنس ما يستلزم العموم كما
بينا سابقا فلذلك وجه لكن يبقى عليه الانظار الاخر واما قوله ولان تقدمه قرينة من شدة
اليه فقيد انه ان اراد انه يحصل العلم بسبب تقدمه انه هو المراد او الظن فيكون ذلك قرينة
معينة لاحد المعانى المشتركة فح لا يبقى احتمال لارادة المعانى الاخر ولا يناسب فى ذلك التمسك
بمقتضى اصالة البراءة وان اراد ان التقدم والمعهودية يجوز ارادة العهد ويصححه فهو
الاجمال المقام قابلا للاحتمال وتحقيقا للاجمال بسبب ارادة كل واحد من المعانى المشتركة
وتجويز صلاحية ارادة احد المعانى من المشترك لا يرجح ارادته كما لا يخفى ثم ما يظهر لى انه الحق
للمقام ويغلط الكلام فى هذا المرام هو ما تعارف بينهم ان المطلق ينصرف الى الافراد الشائعة
فيكمل التمهيد الثانى ان الافراد الشائعة معهودة ويجعل الالف واللام اشارة الى الصنف
المتعارف فى المحاورات ثم عمم الكلام فى مطلق العهد ونظر الى ان التقدم فى اللفظ يرشد الى

وكذا لو ان المتكلم استعمل اللفظ فى العهد وغيره اذ لو لم يثبت التكليف فى غير المعهود فرغم منه الحكم باستعماله فى المعهود فقد علم الظاهر من معانى المشترك قال محققه العهد والحمد اعم من الاحتمال الواقع له

ارادة المذكور سابقا فالعهد الذكري ما تقدم في المعارف والاصطلاح يرشد الى ارادة الا
المتعارفة وما كان العهد من جهة ذلك يغلب هذا يكون التقدم قرينة معينة للارادة لا مجوزة
وبه يظهر منافاته الى ما سبق ان التقدم في الذكر لا يعين ارادة المذكور ولا يلزم بقي الاحتمال
المذكور فيسد المقال واما تعيين التعارف فذلك في الماء انه لا مدخلية للالف واللام فيه بل
لانصراف جوهر اللفظ اليه كما هو شان المطلق وانصرافه الى الافراد الشائعة فلنقدم الكلام في
انصراف المطلق الى الافراد الشائعة حتى يتضح المرام فنقول ان ذلك لعله مبني على ثبوت الحقيقة العر
لذلك اللفظ في الافراد المتعارفة بحيث هجر المعنى الحقيقي والمحقق فيما دار الامر بين ان يكون المرا
في كلام الشارع هو الحقيقة العرفية او اللغوية هو تقديم العرف واثبات الحقيقة العرفية دونه
خرط القتاد ولذلك لم يعتبر ذلك علم الهدى ويراعي اصل الوضع ويجري الحكم في جميع الافراد النا
واما اذا لم يثبت الحقيقة العرفية بمعنى هجر اللغوي بل حصل حقيقة عرفية للفظ في المعاني المتعا
مع بقاء المعنى الحقيقي ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكلي وبعض الافراد لكن يكون استعماله في احد
المعنيين اشهر كما في العين بالنسبة الى الباصرة والنابعة من بين سائر المعاني او حصل هناك مجاز
مشهور بسبب غلبة الاستعمال فيشكل الحمل على الافراد الشائعة فقط لعدم مدخلية الشهرة
في احد معاني المشترك في ترجيحه ولمعارضة الشهرة في المجاز المشهور باصالة الحقيقة الا
ان ارادة الافراد الشائعة لما كان متحققا حصولها على اي تقدير فتعين ارادتها ويصير الباقي مشكوكا
فيه وذلك ليس لترجيح المجاز المشهور او احد معنيي المشترك بسبب اشتهارهما بل لدخوله في اللفظ
على اي التقديرين اذا تقرر هذا فنقول ان العهد الذي جعلوه معيار الكلام هو هذا
وهنا لا مدخلية له في اللام اللهم الا ان يكون اللام اشارة الى احد معنيي المشترك اللفظي
كما اشرنا الى امكانه سابقا الا انه ليس في ذلك كثير فائدة مع افادة جوهر اللفظ ذلك وح
يبقى الكلام في تعميم المقام بحيث يشمل العهد الذكري قانون المشهور ان الجمع المنكر لا
العموم خلافا للشيخ فقال بافادته العموم نظرا الى الحكمة والجبائي حمل المشترك عنده على جميع
معانيه احتجوا بانه قابل لاحاد الجماعات ومنها الجميع ودلالته على الجميع تحتاج الى دليل والدلالة
اللفظية مفقودة فانها منحصرة في الثلثة وانتفاء الاولين معلوم وكذا الثالث لعدم اللزوم
فان العام لا يدل على الخاص نعم اقل المراتب معلوم المراد جزما ولا دلالة على ما فوقه احتج الشيخ
بان اللفظ يدل على القلة والكثرة فاذا صدر عن الحكيم ولم يبين القلة فعلم عدم ارادتها

فيحمل على الثلثة الكل حيث لا قرينة على غيره لئلا يلغو كلام الحكيم والجمع الحقيقي على ما ذكرنا او حملنا
على الجميع حملناه على جميع حقايقه فكان اولى اجيب عن الاول بان الاقل معلوم الارادة جزما
فيحمل عليه ويتوقف في الباقي حتى يتبين وهو لا ينافي الحكمة وعن الثاني بمنع كون اللفظ
حقيقة في كل واحد من المراتب بل هو للقدر المشترك بينها مع ان ما ذكروه من لزوم حمل المشترك
على جميع المعاني اذا لم يظهر قرينة على التعيين ممنوع بل التحقيق التوقف والاجمال حتى
يظهر المراد اقول والتحقيق ان نحو الجمع المنكر يتصور استعماله على صور الاولى الاخبار عنه
مثل جاءني رجال ولزيد علي دراهم والثانية الحكم عليه بشيء مثل احل الله بيوعا الثالثة الامر
بايجاده مثل اتم نوافل والرابعة جعله متعلقا للمامور به مثل اعط ثلث مالي رجالا او
واستفهم في ايام وصم اياما ونحو ذلك فقد يراد من الاخبار معرفة حال المخبر عنه ولا يقصد
الا اسناد الفعل اليه والمقصود بيان تحقق ذلك الفعل من فاعل معين عند المتكلم متعين
عند المخاطب كما في قوله تعالى وجاء رجل من اقصا المدينة ففي مثل ذلك لا يقتضي الحكمة
حمل اللفظ على العموم اصلا ويبقى في الجمع اني مرتبة الكثرة ولما لم يتعين من اللفظ فيعلم ان
الاقل مراد جزما فلذا نستفيد من المثالين الاولين بعنوان الجزم ثبوت ثلث رجال
وثبوت ثلثة دراهم واما الصورة الثانية فاذا كان المراد بيان الحكم للبيوع فلا بد من معرفة
اشخاصها بصيغة خاصة بها او بما يعمها فلا يتاتى الجواب المذكور فيه وحملها على الاقل ينافي
الحكمة لعدم التعيين الا ان يرجع ذلك المثال ايضا الى الصورة الاولى بان يكون الاشكال في تعيين
البيع لا في تعيين البيوع بان يتوهم لا اجمال في بيان العدد بحيث ينافي الحكمة وهو المقصود بالذات
في هذا المثال كما في جاء رجل من اقصا المدينة وانما يحتاج الى البيان في غيره وهو تعيين اشخاص
البيع كتعيين الرجل فيحتاج في المثال المذكور الى الذكر والتفصيل وهو خلاف المفروض فان
المفروض ان المقصود في مثله بيان حكم نفس البيع ومعلومية حاله كما هو شان الحكيم في بيان الحكم
ومما ذكرنا ظهر ان ما اورد على الجواب المذكور بالنقض بانه اذا حصل عدم المنافاة بالحكمة بحمل
اللفظ على القدر المتيقن من مدلوله فيجري ذلك في المفرد المعرف ايضا فما وجه حمله على العموم
نظرا الى الحكمة لا يتم الا ان يتنزل كلام المستدل والمجيب على بعض هذه الصور لا مطلقا كما لا
يتسع غير معين في قوله تعالى احل الله البيع لا يعقل له فائدة وحكمة اصلا بخلاف الكلام في
الجمع المنكر واما الصورتان الاخيرتان فان اريد منهما مثل ما اريد في قوله تعالى وجاء رجل من

اقصا المدينة فالحكمة تقتضي الحمل على العموم وان كنا نتيقن بارادة الاقل بحسب العدد ايضا وان
اريد الاتيان به مع عدم قصد التعيين عند المتكلم فلا يحتاج الى الحمل على العموم اصلا بل يحصل
الامتثال باقل الافراد اذ يحصل الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمن فرد فهو من باب التخيير المستفاد
من الامر بالكلي فكما ان قولك جئني برجل يقتضي الامتثال باتيان اي رجل يكون فكذلك فيما نحن
فيه اذ كما ان كل رجل يصدق عليه انه رجل فكذلك كل رجال يصدق عليه انه رجال ولما كان ذلك
في معنى التخيير والتخيير بين الاقل والاكثر لا يقتضي الا كون الاكثر فالاقل متيقن المراد فا
في تحقيق المسئلة ارجاع الامر الى ان المراد بالجمع المنكر في الكلام هو المعين عند المتكلم المبهم
عند المخاطب او مجرد الطبيعة المبهمة فعلى الاول لا بد ان يحمل على العموم لما ذكرنا في الحكمة وعلى
الثاني يكتفي بالاقل لاصالة البراءة عن الزائد وحصول الامتثال بالاقل واما حصول
العلم بارادة الاقل والشك في الباقي فهو مشترك بين المعنيين ثم لا بد ان يعرف ان اللفظ
اظهر في اي المعنيين والظن في الصورة الاولى بل المتعين هو الاول وكذا في الصورة الثا
ولما في باقي الصور فالاظهر هو المعنى الثاني فيحمل عليه ويكتفي بالاقل الى ان يظهر من الخارج
ارادة التعيين فاما يحمل على العموم او ينتظر البيان ان كان له مجال ثم ان ما ذكرنا ان الحكمة
تقتضي الحمل على العموم فيما يحتاج اليه انما هو اذا لم يكن الاجمال مقتضى الحكمة والا فقد يكون
مقتضاها الابهام اذا لم يكن وقت الحاجة الى بيانه ولكن لما كان الاصل عدم تلك الحكمة
والظاهر في اكثر الخطابات انها وقت الحاجة فيحمل على العموم ثم ان كلام المجيب ظاهر في ان
الاقل متيقن الارادة والباقي مشكوك فيه وهذا لا يتم مطلقا فان الامر الدال على التخيير في ايجاد
الطبيعة لا يبقى معه شك في عدم الوجوب الا زيد من اقل الافراد فقول القائل اعط زيدا
دراهم على ما هو ظاهره من تعلق الحكم بالطبيعة المبهمة مطلقا لا بجعله من باب وجاء رجل
من اقصا المدينة نص في اجزاء ثلثة دراهم ولا يبقى معه شك في عدم وجوب الا زيد ثم ان الظ
ان مراد الحيات الحمل على الجميع من حيث انه مجموع معانيه المشترك فيها لفظا لا من حيث انها هو
معانيها فعلى هذا يصح معنى عموم الافرادي والجمعي كليهما فيتجه الجواب بمنع الاشتراك اولا
وبمنع الظهور في الجميع ثانيا وبمنع اولوية ارادة الجميع ثالثا والقول بان الحمل على الجمع
معارض بانه قد يكون خلاف الاحوط وعلى ما ذكرنا فلا يرد ما يقال ان منع الاشتراك اللفظي
لا يضر المستدل اذ يكفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة وكون هذا الفرد يشمل جميع

الافراد

الافراد وقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان القول بدلالة الجمع المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ
حقيقة بل على مذهب الجبائي ايضا فان حمله على الجميع ليس من جهة انه احد معانيه بل لانه يشمل
جميع المعاني فاتضح من ذلك انه لا نزاع في عدم دلالة الجمع المنكر على العموم بحيث يكون
لو استعمل في غيره كان مجازا فتأمل **تكن نبيها** اقل ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقة
ثلثة وقال بعض العامة انه اثنان والقول بعدم جواز اطلاقها على الاثنين مطلقا شاذ ضعيف
ولا فرق في ذلك بين المكسر والسالم وضمائرهما والظاهر انه لا نزاع في نحو نحن وانا وجئنا لانه
موضوع للمتكلم مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظ لنا بتبادر الزائد على الاثنين عند الاطلاق
وعدم تبادر الاثنين ويؤيد ذلك وضعهم للتمييز بين التثنية والجمع علامات وامارات مثل
الالف والنون والواو والنون وغير ذلك احتجوا بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس
للاجماع على حجب الاخوين عما زاد عن السدس فاطلق الاخوة على الاخوين فما زاد والاصل في الاستعمال
الحقيقة وفيه ان الاجماع انما هو الدال على المطلوب لا الاية سلمنا لكنه بضم القرينة لا منفردا
ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة وبقوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون
وفيه منع الاختصاص بل هو لهما مع فرعون تغليبا مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما في
مستمعون وبقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة وفيه ان المراد حصول فضيلة الجماعة مع ان
ورود الخبر ان المؤمن وحده ايضا جماعة اذا لم يكن معه من يصلي معه مع ان بيان اللغات ليس
من شانه عم فالمقصود بيان الحكم وقد يجاب ايضا بان النزاع انما هو في صيغ الجمع لا في لفظ الجمع
فانه بمعنى مطلق ضم شيء الى شيء وفيه ان المتبادر من لفظ الجماعة ايضا الثلثة وما فوقها
وكل لفظ الجمع اذا لم يقصد به المعنى المصدري اعني الانضمام فالظاهر انهما ايضا محل نزاع والتثنين
هو خارج عن محل النزاع هو مادة ج م ع بمعنى مطلق الضم والالحاق فانه يصدق في الاثنين حقيقة **قانون** لا خلاف ظاهرا في ان النكرة في سياق النفي يفيد العموم في الجملة في
بعضها بالنصوصية وفي بعضها بالظهور اما الاول ففيما اذا وقعت بعد لا الكائنة
لنفي الجنس وكذا فيما كانت صادقة على القليل والكثير كشيء وفيما كانت ملازمة للنفي كاحد
ابدا او مدخولة لمن ولا فرق بين كون النافي هو لا او لم او لن او غيرها واما الثاني فهو ما اذا
وقعت بعد ليس وما ولا المشبهتين بليس وقد خالف فيه بعضهم والحق انها ظاهرة في العموم في
الاول لا يجوز ان يقع لا رجل في الدار الا رجلا لا رجلين او رجل في النصوصية كما توهم كما لا ينافيها

فالاعتقاد بجهة ما اثاني فيجوز ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان وما في الدار رجل بل رجلان
بان يراد بالتنوين الاشارة الى الوحدة العددية المعينة ويكون النفي راجعا الى الوحدة
ولكن الظاهر منه الوحدة الغير المعينة فهو ظاهر في العموم فكما ان المذكور اخراج عن الظاهر
كما لو قيل ما في الدار رجل الا زيد واما سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فليس
بالسلب عن كل فرد فهو خارج عن هذه القاعدة كما لا يخفى والظاهر انه لا فرق بين المفرد والجمع
والتثنية في ذلك وان الحكم في الظهورية والنصوصية ايضا لا يختلف فيها فقولك لا رجال
في الدار ايضا نص في العموم لكنه نص في افراد الجموع وان قلنا بكونه ظاهرا في عموم الافراد
كالجمع المحلى باللام بمعنى الجمعية ولذلك يجوز ان يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان على
المفرد كما مر والنهي كالنفي فيما ذكرنا والظاهر ان النكرة في سياق الاستفهام ايضا مثلها في
النفي في افادة العموم وذهب جماعة من الاصوليين الى عموم النكرة في سياق الشرط ايضا ومن
عليه ما لو قال الموصي ان ولدت ذكرا فلها الالف وان ولدت انثى فلها المائة فولدت ذكرا
او اثنين فيشترك بين الذكرين في الالف وبين الانثيين في المائة لانه ليس احد هما اولى من
فيكون عاما والاظهر ان مرجع ذلك الى تعليق الحكم بالطبيعة فعمومه من هذه الجهة كما اخترنا
في المفرد المحلى والا فلا يستفاد العموم من اللفظ واما النكرة في سياق الاثبات فلا يدل
على العموم الا بالنظر الى الحكمة في بعض الموارد او بكونه في معرض الامتنان عند بعضهم
او كانت مدخولة للام نحو اعتق رقبة فيفيد العموم على البدل لا الشمول وهذا العموم
مستفاد من انضمام اصالة البراءة عن اعتبار قيد زائد من الايمان وغيره فالاطلاق مع
اصل البراءة يقتضيان كفاية ما صدق عليه الرقبة اي فرد يكون منه ولذلك يصح الاستثناء
منه مطردا فالفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم على
فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة من حيث هي كما مر وهذا
والوقوع في معرض الامتنان والوقوع في كلام الحكيم وامثال ذلك مما يستفاد منها العموم
وليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذلك نحملها على الافراد
الشائعة لانها هي مورد الاستعمال في الاطلاقات ونخرج كلام الحكيم عن اللغوية بمجرد ذلك
بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فانها تشمل الافراد النادرة والاطلاق كلامهم
يدل على ذلك ايضا الا ان بعضهم صرح بعدم دخول الفرد النادر كما نقل في تمهيد القواعد

وليس ببعيد والاولى التفرقة بين الفروض النادرة فيقتصر فى المطلقات ونحوها على الافراد
الشائعة ويتعدى فى العمومات الى الافراد الغير الشائعة ايضا ان لم تكن فى غاية الندرة واما ما هو فى غاية الندرة
فيتوقف فيه ويحصل الاشكال فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة فان الطبيعة لا تنفك
عن واحد من افراده الا ان يقال لما كان الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها فينصرف الى الوجود
الغالب فتامل كيلا تتوهم ان هذا رجوع عن القول بكون الطبايع متعلقة للاحكام كما اشرنا
سابقا ثم انهم ذكروا فى مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو المهية لا بشرط شئ
والعام هو المهية بشرط الكثرة المستغرقة وهذا لا يخلو عن خفاء فان المطلق على ما عرفوه فيما
هو الحصة الشائعة فى جنسها وبعبارة اخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق بين
المطلق والنكرة ايضا بان المطلق هو المهية لا بشرط شئ والنكرة هو المهية بشرط الوحدة
الغير المعينة وجعل الشخص المنتشر عبارة عن مجموعها وغلط من قال بان المطلق هو الدال على
واحد لا بعينه وانت خبير بان ذلك ينافى ما ذكروه فى تعريف المطلق واتفاقهم على التمثيل
بمثل اعتق رقبة ويمكن توجيه ما ذكروه فى الفرق بين العام والمطلق من ان المراد من المطلق
هو المهية لا بشرط والعام هو المهية بشرط شئ بان يقال ان المراد برقبة فى قوله اعتق رقبة
هو مثل ما اريد بالاسد فى قول الشاعر اسد على وفى الحروب نعامة او رجل فى مثل رجل جائنى كما
اشرنا سابقا ومقتضاه ح جواز عتق اكثر من واحد فى كفارة واحدة ولكن لما كان الامتثال
يحصل بفرد من الكلى سيما اذا كان تدريجى الحصول فلا يعتبر ما بعد الواحد امتثالا لان
الامر لا يبقى بعد الامتثال كما حققناه فى الواجب التخييرى ومسئلة اقتضاء الامر للاجزاء
فليس الوحدة مرادا من اللفظ بل استفيد من خارج او يقال ان الطبيعة لا بشرط اذا تقيد
لها قيود وشرائط متعددة فتقييد ما ببعض القيود انما يجعلها مقيدة بالنسبة الى هذا القيد
بخصوصه ولا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى ساير القيود فالرقبة فى قوله اعتق رقبة
مع قطع النظر عن التنوين موضوعة للطبيعة لا بشرط شئ من الوحدة والكثرة والايمان والكفر
والصحة والمرض والصغر والكبر والبياض والسواد كما مر الاشارة اليه وبعد لحوق التنوين
وصيرورته متعلقا للامر فى هذا الكلام يتقيد بارادة فرد ما منه وهذا يخرجه عن الاطلاق
بالنسبة الى ارادة الوحدة ولكن يبقى بعد مطلقا ومهية لا بشرط بالنسبة الى ساير القيود
فلو قيل اعتق رقبة مؤمنة فيحصل هناك قيدان للطبيعة ويبقى الطبيعة بعد مطلقة بالنسبة

الى ساير القيود فلو قيل اعتق رقبة مؤمنة فيحصل هناك قيدان للطبيعة ويبقى الطبيعة بعد
مطلقة بالنسبة الى ساير القيود وهكذا الامر ايضا في باب المطلق والمقيد هو الاطلاق بالنسبة
الى الغير الوحدة ثم يمكن توجيه كلام بعضهم في الفرق بين المطلق والنكرة ايضا باعتبار الحيثية
فرقيته مطلقة بالنسبة الى عدم اعتبار غير الوحدة الغير المعينة ونكرة باعتبار ملاحظة الوحدة
الغير المعينة فافهم ذلك واغتنم **تنبيه** قالوا ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والجمع
وعموم المثنى واضح فان عموم المفرد يشمل كل فرد فرد وعموم المثنى يشمل كل اثنين اثنين ولا يخرج
فرد منه غير مشمول الا ان يعتبر منضما الى الواحد من فردي الاثنينيات المعدودة كما اشير اليه في عموم
الجمع الا انه لا يتم في التثنية المنفية فيصدق لا رجلين في الدار اذا وجد فيها رجل واحد بخلاف
لا رجل في الدار واما عموم الجمع فيتم فيه ما ذكروه اذا اردنا منه العموم الجمعي على اشكال فيه
كما اشرنا واما العموم الافرادي كما بينا انه هو الظاهر في الجمع المحلى فلا يتفاوت نعم قد يتفاوت
باعتبار النصوصية والظهور فالنكرة المنفية في المفرد نص في عموم الافراد في مثل لا رجل
في الدار واما الجمع المنكر المنفي فهو لا يشمل بعض الاحاد كما في لا رجال في الدار بل رجل او
رجلان او يكون ظاهرا فيه ولو سلمنا عنه الجمعية والمفرد نص واما في مثل ليس رجل في الدار
وليس رجال في الدار فالمفرد ايضا اظهر في الشمول لان فيه احتمالين ارادة الوحدة المعينة
والغير المعينة وفي الجمع احتمالات ثلثة العموم كالمفرد بانسلاخ الجمعية ونفي الجمع الواحد
واثبات الجماعات ونفي الجمع واثبات الواحد والاثنين واما المفرد المعرف والجمع المعرف
فالامر فيه واضح مما ذكرنا لقلة الاحتمال في المفرد وكثرته في الجمع باحتمال ارادة العموم الجمعي
قانون ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال
نقله في التمهيد عن جماعة من المحققين وقال ان اصل القاعدة من الشافعي ونقل عنه
كلاما اخر يعارضه ظاهرا وهو ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب
الاجمال وسقط بها الاستدلال والاظهر انه لا تعارض بينهما وانهما عنده في محلين فان
المورد في الاولى هي ما كان جوابا عن سؤال بخلاف الثانية وتفصيل القول فيهما ان الاجابة على
مضمون السؤال اما عن قضية وقعت وهي محتملة ان تقع على وجوه مختلفة واما عنها على
تقدير وقوعها كذلك وعلى الاول فاما ان يعلم ان المسئول يعلم بالحال على النهج الذي وقع
في نفس الامر او لا يعلم سواء علم انه لا يعلم او جهل الحال اما الاول فلا عموم في الجواب بل

هو

هو انما ينصرف الى الواقعة حسب ما وقع في نفس الامر واما الثاني فان كان للواقعة بعينها

ينصرف اليه اطلاق السؤال فالظاهر ان الجواب ينزل عليه ولا يحمل على العموم لان هو المنا

للارشاد وترك الاستفصال مع تفاوت الحال والظاهر انصراف الجواب الى اطلاق السؤال

ليستلزم الابهام والاضلال وهذا ايضا علم عدم العلم واضح واما فيما لم يعلم فهو ايضا كان لا

علم العلم فان علوم المعصومين ايضا حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم الا انه لا يقينا ولا

يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله للاستصحاب ودلالة الاخبار الصحيحة وما يقال ان ثبوت

علمهم بنفس الامر في الجملة مما لا شك فيه فهو ينافي قولنا لا شيء من العلم بحاصل لهم فثبو

بعض العلوم لهم يقينا ينقض عدم ثبوت العلم لهم بشيء يقينا فلا يمكن الاستدلال بالقضية

الكلية في المقام فهو كلام ظاهري انما يخطر اليقين والشك بالنسبة الى كل واحد

من العلوم لا بالنسبة الى القضايا المنتزعة عنها فلا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم

الا بحصول اليقين بحصوله وما يقال ان القضية الجزئية مسبوقة بالحصول وان هذا الشك

انما حصل من جهة هذا اليقين ونقض اليقين السابق انما هو بالشك الحاصل عن يقين

فلا يظهر اندراج هذا الشك في النهي الوارد في قولهم لا تنقض اليقين بالشك فهو

في غاية الوهن اما اولا فلانا نمنع كون الشك حاصلا من جهة هذه القضية بل قد يحصل

مع عدم العلم بهذه القضية ايضا واما ثانيا فلان لفظ الشك واليقين عام في الحكم

وليشمل جميع الافراد واما ثالثا فلان كل معلول يستحيل وجوده في الخارج بدون وجود

علته وان كانت العلة نفس الشك والوهم فالشك قد يحصل بسبب حصول الوهم وقد

يحصل بسبب امر يقيني وعلى اي التقديرين انما يتسبب عن شيء يقيني فان بني على ذلك لا يوجد مورد

للرواية كما لا يخفى نعم يمكن توجيه كلام القائل بان من الاشياء ما هو معلوم لهم جزما

ومنها ما هو غير معلوم وقد اختلطا فعدم العلم بكون ذلك من المعلوم لا يوجب جواز الحكم

بكونه من غير المعلوم من اجل استصحاب عدم العلم وفيه ان ذلك انما يتم اذا علمنا بان فيما لا

نعلم حاله من الاشياء من جهة المعلومية لهم وعدمها ما هو معلوم لهم وهو فيما نحن فيه ثم

اذ لا نعلم نحن ان في ذرة ما لا نعلم حاله من السؤالات ما يعلمه المعصوم واما الثاني و هو

السؤال عما لم يقع بعد فهو ايضا يحمل على العموم ان لم يكن له فرد ظاهر ينصرف اليه واحتمال جهة

ان يكون المقام مقتضيا للابهام فلعل للسؤال اراد الحكم بالنسبة الى بعض الاحوال و ترك

بيانه الى وقت الحاجة مع انه خلاف الاصل لا يلتفت اليه مع ثبوت الظهور في العموم فعدم
العلم بكون المقام مقتضيا للابهام يكفي في الحمل على العموم واما الثانية فهو انه اما نقل
المعصوم سواء علم جهة الفعل كما لو اخذ مالا من يد مسلم بشاهد ويمين او لم يعلم كما لو اخذ
المال من يد احد ولم يعلم وجهه فلا يجوز التعدي الا ان يثبت بدليل من خارج او نقل
حكمه في مادة مخصوصة مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفة يختلف باختلافها الحكم
من دون سبق سؤال وهذه مما يقولون لها قضايا الاحوال وانه لا عموم فيها فانها محتمل
لاقتصاره في المادة المخصوصة فيصير في غيرها مجمل الحكم فلا يصح الاستدلال واما التعدي
في مثل قوله ع في جواب الاعرابي كفر حيث سأله عن مواقعة اهله في نهار رمضان فهو من جهة
فهم العلية كما اشرنا في باب المفهوم ويجيء في باب القياس ولنذكر للقاعدتين مثالين الاول
ان امراة سألت عنه ع عن الحج عن امها بعد موتها فقال نعم ولم يستفصل هل حج او لا الثانية
حديث ابي بكرة لما ركع ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال له النبي ص زادك الله حرصا ولا تعد
فلا يجوز الاستدلال بها على جواز المشي وان كان كثيرا اذ يحتمل ان يكون مشي ابي بكرة قليلا
فالقدر المتيقن هو ما لم يصل الكثرة عادة **قانون** المعروف من مذهب اصحابنا ان
ما وضع لخطاب المشافهة من قبيل يا ايها الذين آمنوا ويا ايها الناس ونحو ذلك لا يعم من
تأخر عن زمن الخطاب بل يظهر من بعضهم انه اجماع اصحابنا وهو مذهب اكثر اهل الخلاف وذهب
الآخرون الى العموم والشمول والحق هو الاول لنا ان خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا وقول
الاشاعرة بجوازه مكابرة ناشئة عن قولهم بقدم الكلام النفسي وجعلهم التكليف من جملته و
مع ان الكلام النفسي غير معقول ان التكليف طلب والطلب معنى نسبي لا يتحقق الا بتحقق
المنتسبين والمفروض انعدام المطلوب منه فينتفي تعلق الطلب بانتفاء المطلوب منه فينتفي
الطلب بانتفاء جزئه والقول بحدوث التعلق وقدم الطلب مع انه لا محصل له لا يدفع النقض
لحدوث التكليف لانتفاء الكل فالاول بانتفاء جزئه فيكون الكل حادثا وايضا جواز التكليف
مشروط بالفهم فاذا لم يجز تكليف الغافل والنائم والساهي بل الصبي والمجنون فالمعدوم
بالعدم بكل ذلك عند القائلين بتحسين العقل وتقبيحه واضح وايضا المفروض كون تلك
الالفاظ موضوعة للحاضرين بحكم تبادر الواضع والتبادر وصحة سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم
والملفق من الموجود والمعدوم فالاصل ارادة الحقيقة ولا يجوز العدول عنه الا مع ثبوت

المجاز وهو موقوف على جوازه اولا وعلى ثبوت القرينة ثانيا اما الاول فلما ذكرنا من استحالة
الطلب عن المعدوم فان قلت ان الطلب من المعدوم قبيح اذا كان على سبيل الخطاب التحقيقي المنجز
لم لا يجوز ان الطلب عنه على سبيل التعليق قلت لا لان الطلب التعليقي ايضا لا يحصل له في المعدوم
لاقتضاء الطلب مطلوبا منه موجودا وان تحقيقه ذلك يرجع الى اعلام الموجودين بان
المعدومين يصيرون مكلفين بعد التحين وجودهم وبلوغهم لا الطلب عنهم بالفعل باتيان
المطلوب اذا وجدوا وان ذلك ليس من قبيل ان زيد تفعلان كذا وثانيا على تسليم جواز
ذلك وان المراد من التجوز هو اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين وان عليهم
ذلك يا بهم نقول ان ذلك يستلزم كون جميع الخطابات الشفاهية مجازات ان اريد التغليب
وهو كما ترى وان اريد استعمال اللفظ في الحقيقي والمجازي على البدل فهو غير جائز ايضا
على ما حققناه سابقا وما يأتي في دفع ذلك من ان جميع الخطابات معلقة على شرائط التكليف
وهي مختلفة بالنسبة الى احاد المكلفين فمن حصلت له يكون الخطاب حقيقيا وهذا امر واحد لا
تعدد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي ففيه ان التحقيقات
الخطابات المشروطة لا تتعلق بفاقد الشرائط قطعا كما حققناه سابقا والتعليق لا يصح
من العالم بالعواقب وقد بينا في مباحث الاوامر معنى الواجب المشروط فلا نعيد فالخطابات
المطلقة لا تتعلق الا بالواجدين والغرض من التعليق بالشرط هو اعلام الحال وان الفاقد
للشرط اذا صار واجدا فيتعلق به الحكم وقد بينا سابقا ان الاصل في الواجبات هو الاطلاق
حتى يثبت التقييد بدليل فلم يتعلق المطلقات الا بمن وجد الشرائط الثابتة بهوا وفاقد
ذكر الشرط لاصل الخطاب او ثبت من دليل خارج فثبت لزوم ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي
في الخطابات المتنازع فيها على ما ذكرت بخلاف الخطابات المشروطة وبطل التنظير والمقايسة
واما الثاني فمعدوم لان المفروض انتفاء الدليل عليه والاشتراك في اصل التكليف مع
كون الرسول مبعوثا الى الكافة لا يثبت الخطاب كما لا يخفى ومما ذكرنا يظهر ان القول
بان تلك الخطابات بالنسبة الى المعدومين من باب المكاتبة والمراسلة الى النائي فكما
انه يجوز الخطاب في الكتاب الى من لم يصل اليه الا بعد سنة او ازيد فكذا يجوز للعالم بالعواقب
مخاطبة من سيوجد ولو بعد مدة بهذا الكتاب لا وجه له لان الكلام في المكاتبة والمراسلة
بعينه هو ما ذكرنا لانها لا تتوجه الا الى الموجود الفاهم اذا اريد منه الطلب الحقيقي والا

فيكون المراد من المكاتبة انه هو العمل على ما تشتمله من الاحكام من باب الوصية لا التكلم والخطاب
مع ان احتمال ذلك لا يكفي ولا بد للمدعي ان يثبت ذلك فان قلت فاذا امتنع الخطاب ولو
على سبيل المجاز فما الذي يثبت التكاليف للمعدومين حين وجودهم وبلوغهم قلت اخبار الله
ورسوله بانهم اذا وجدوا يصيرون مخاطبين مكلفين بهذه الاحكام واخبر رسوله خلفاً
وهكذا ولا يلزم من ذلك اخبار المعدوم حتى يلزم محذور القبح السابق الوارد في خطاب المعدوم
لان ذلك اخبار الموجود بحال المعدوم وذلك معنى ادعائهم الاجماع على الاشتراك فالحاصل
انا لا نقول بمخاطبة المعدومين بهذه الخطابات لا حقيقة ولا مجازا بل نقول باشتراكهم
معهم في الحكم بدليل آخر من الاجماع والضرورة والاخبار الواردة في ذلك المعنى فيها
التواتر من غير واحد فان قلت لو قلنا بجواز شموله للمعدومين مجازا بمعنى اخبار الموجودين
بان المعدومين مكلفون بذلك بقرينة اشتراكهم في التكليف الثابت بالاجماع والضرورة
او قلنا بعدم شموله اصلا وقلنا بالاشتراك من دليل آخر مثل الاجماع والاخبار الواردة
فهل لك فاي ثمرة للنزاع بين القول بكونه حقيقة في الاعم او مجازا في خطاب المشافهين من الموجودين
والمعدومين او عدم الشمول اصلا وثبوت الاشتراك من الخارج قلت يظهر الثمرة في فهم الخطاب
فان خطاب الحكيم بالظاهر وارادة غيره بدون قرينة قبيح فان قلنا بتوجه الخطاب الى المعدومين
فلا بد لهم ان يفهموا الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم التفحص عن اصطلاح زمن
الخطاب بل ولا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص الخطاب بالحاضرين فيجب على المتأخرين
التحري والاجتهاد في تحصيل فهم المخاطبين وطريقة ادراكهم ولو بضميمة الظنون الاجتهادية
ومنها اصل عدم النقل واصل عدم السقط والتحريف وعدم القرينة الحالية الدالة على خلاف
الظاهر وامثال ذلك ومما يذكر هنا ثمرة اخرى وهو ان شرط اشتراك الغائبين للحاضرين في
الشرائع والاحكام مع قطع النظر عن الوضع دعوى خطاب الجميع هو ان يكونا من صنف واحد
فوجوب صلوة الجمعة مثلا على الحاضرين مع كونهم يصلون خلف النبي او نائبه الخاص
لا يوجب وجوبه على الغائبين الفاقدين لذلك لاختلافهم في الصنف من حيث انهم مدركون
للسلطان العادل او نائبه بخلاف الغائبين فعلى القول بشمول الخطاب للغائبين يمكن
الاستدلال باطلاق الآية على نفي اشتراط حضور الامام او نائبه بخلاف ما لو اختص
بالحاضرين لانهم واجدون للسلطان العادل او نائبه فلا يمكن التعدي عنهم الى الغائبين

الفاقدين

الفاقدين لاختلافهم في الصنف وانت خبير بما فيه اذ اعتبار الاتحاد في الصنف بحيث قلم
ولا يحيط ببيانه رقم واحتمال مدخلية كونهم في عصر النبي ص او انهم كان صلوتهم خلفه وامثال
ذلك في الاحكام الشرعية وحصول التفاوت بذلك وعدم الحكم باشتراك الغائبين معهم
من جهة هذه المخالفة والتفاوت مما يهدم اساس الشريعة والاحكام وامثالها كما لا يخفى و
مدخلية حضور السلطان او نائبه فيما نحن فيه على القول به انما هو من دليل خارج من
اجماع او غيره نحو قول لو اورد على القول باشتراط السلطان او نائبه باطلاق الاية و
استدل به على ابطال الاشتراط ان وجه عدم التقييد في الاية بهذا الشرط كون الخطاب
مختصا بالحاضرين وورود الاية مورد الغالب وهو حصول الشرط يومئذ فالوجوب بالنسبة
اليهم مطلق بالنظر الى هذا الشرط نعم لو كان الخطاب شاملا للغائبين لتم الاستدلال بالاطلاق
الاية في دفع الاشتراط للزوم القبيح بايراد المطلق وارادة المشروط والحاصل ان القول بان
الاجماع ثبت على الاشتراك الا فيما وقع فيه النزاع لا معنى له الا لزوم ادعاء الاجماع في كل واحد
واحد من المسائل المعلوم اشتراك الفريقين فيها والقول بان شرط الاشتراك اتحاد الصنف
المستلزم لبيان امر وجودي هو مابه الاشتراك بينهما لا يمكن تفسيره بان المراد ان الفريقين
مشتركان الا ما وقع النزاع فيه فيكون كلما لم يقع فيه النزاع منهما متحدا وما وقع فيه
النزاع مختلفا فتحقيق المقام ان المستفاد من الادلة هو ثبوت الاشتراك مطلقا ولزوم
ادعاء الاجماع بالخصوص في كل واقعة واقعة مجازفة والواجب المشروط مطلق بالنسبة الى
واجد الشرط ومنتف بالنسبة الى الفاقد ولا مدخلية في ذلك لزمان الحضور والغيبة من حيث
هو فلو وجد الغائب الشرط يصير الواجب بالنسبة اليه مطلقا كما لو فقد الواجد في زمان
الحضور وقد يحصل الشرط بنفس زمان الحضور فيظن ان التفاوت انما كان من جهة زمان
الحضور وان ذلك صار سببا لاختلاف الصنف فلو فرض في زمان النبي ص اسر جماعة من المسلمين
بغتة في ايدي الكفار واذهابهم الى بلاد الكفر من دون رخصته ص اياهم في صلوة الجمعة فلا
ريب انه لا يجب عليهم صلوة الجمعة على القول بالاشتراط ولو فرض ظهور صاحب الزمان ع
اليوم او نائبه الخاص فلا ريب انه يجب على من ادرك اقامة الصلوة فاليه الكلام الى ان القائل قال
والموجب لعدم الاشتراك هو وجدان الشرط وفقدانه لا الغيبة والحضور فبعد ثبوت
الاشتراط لا فرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه فالكلام انما هو في اثبات

الاشتراط وعدمه فيجري احتمال مدخلية كونهم مدركين خدمة النبي صلى الله عليه وسلم او مصلين خلفه مثبتا للشرط كما تمسك اذا شاالك ما لا يحصى ولم يقل احد بذلك فغير ما نحن فيه وبعد تسليم الشرط فلا فرق بين الفريقين نعم على القول بالاشتراك مطلقا يقتضي ان الواجب مطلق مع وجود الشرط مطلقا ومشروط مع فقده مطلقا ولكن وقع النزاع في ثبوت الشرط فاذا استدل النافي للشرط على المثبت باطلاق الاية فيمكن ح الرد بان الخطاب مخصوص بالحاضرين مجلس الخطاب والاطلاق بالنسبة اليهم لعله لكونهم واجدين للشرط حين الخطاب ونحن فاقدون له فلا يجب علينا ولو كان الخطاب مع الغائبين ايضا لكان واجبا مطلقا لقبح الخطاب من الحكيم بالظاهر وارادة خلافه فالمستدل باطلاق الاية يريد نفي الاشتراط مطلقا والمجيب بان الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد دفع دلالة ذلك على ما ادعاه لا اثبات الاشتراط من كون ذلك خطابا للحاضرين وهم صنف يخالف الغائبين فلا بد للمستدل للاشتراط التمسك بدليل اخر فاذا عورض ذلك الدليل بهذا الاطلاق فيجاب بان الاطلاق ليس متوجها الى الغائبين فرجع الثمرة المتفرع من مرجع الثمرة الاولى وهو ان الخطاب اذا كان مع الغائبين فيجب ان يعملوا على مقتضى ظاهر الخطاب وهو الاطلاق كالحاضرين بخلاف ما لو لم يكن كذلك وبالجملة حاصل ما اراد من ذكر هذه الثمرة بعد تفسير اشتراط اتحاد الصنف بعدم كون ما وقع النزاع فيه او وقع الاجماع على عدم الاتحاد انه لا نزاع ان صلوة الجمعة مثلا واجبة على المشافهين لانهم كانوا مصلين مع الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى كل من هو مثلهم في وجود المنصوب من المعدومين لانهم مشاركون لهم الى يوم القيمة فالقدر المسلم من الاجماع هو ذلك واما المعدومون الفاقدون لذلك فلا اجماع على شاركتهم ح فيثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين فعلى القول به يثبت الوجوب عليهم ايضا من غير تقييد بوجود المنصوب لاطلاق الاية ويرد عليه ان المعيار في المشاركة اذا كان هو الاجماع فلا ريب ان القدر المسلم الثابت للمشافهين من وجوب الصلوة هو ما دام هم واجدون للصلوة خلف النبي صلى الله عليه وسلم او من ينصبه فاذا افتقد هؤلاء المشافهون ذلك المنصب بسفرهم او ممنوعيتهم عن ذلك بمثل موت النبي صلى الله عليه وسلم وغير ذلك فلا كلام انه لا اجماع على شاركتهم ح مع المدركين فهم مشاركون للفاقدين من المعدومين فاذا اثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين وجوب الصلوة على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فيصير هذا من ثمرات الاطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب لا من ثمرات التعلق

بالغائبين او الحاضرين ومع حصول الشك في عموم الخطاب للفاقدين على القول باختصاصه
للموجودين فلم لا يحصل الشك في عمومه للفاقدين على القول بشموله للمعدومين ايضا لو
فرض لك في ذلك توهم تفرقه لفهم الخطاب للحاضرين والغائبين في العموم والخصوص فقد
عرفت ان ذلك على تقدير صحته رجوع الى الثمرة الاولى فثمرة نفي اشتراط اذن المعصوم
انما يترتب على ما ذكر على دعوى العموم لا على كون الخطاب متعلقا بالمعدومين يعني ان
العموم لما كان غير مقيد بوجدان الاذن وهو شامل للفاقد والواجد فينتفي اشتراط
الاذن لا ان الخطاب لما كان بالمعدومين قاطبة فينتفي اشتراط الاذن ودعوى
كونهما متساويتين بمعنى ان كل معدوم مفقود قد وكل موجود فهو واجد مع بطلانه في نفسه
ومغايرتهما في المفهوم واختلاف الاحكام بالعنوانات وان تصادقت مصاديقهما قد
عرفت فيه التخلف وعدم الاستلزام فان قلت على القول باختصاص الخطاب بالموجودين
خرج الفاقدون منهم ايضا بالدليل فان الدليل ان كان هو فقد ان الشرط فيهما فحكما
فيه وان كان شيء آخر فلا بد من بيانه لا يقال ان التخصيص الاول مرضي دون الثاني لكون
الباقي اقل لان المفروض عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين ومع ملاحظة الموجودين
والمعدومين معا وضعف المعدوم في جنب الموجودين فمع منع الخرازة احتج المخالف
بان رسول المعدومين هو رسول الحاضرين بالضرورة ولا معنى للرسالة الا التبليغ
الخطاب وباحتجاج العلماء في جميع الاعصار بهذه الخطابات من بعد من الصحابة الى
الان من دون نكير فذلك اجماع منهم والجواب عن الاول منع المقدمة الثانية ان اريد بتبليغهم
على سبيل المخاطبة وعدم لزوم الخطاب لو اريد بما يعم ايصال الموجودين باخبار المعدومين
بثبوت التكليف عليهم بالمقصود من هذه الخطابات على الوجه الذي قصد من الحاضرين
ومشاركة الرسول بينهم لا يقتضي ازيد من ذلك والجواب عن الثاني منع ان احتجاجهم عليهم
من جهة ان الخطاب متوجه اليهم بل لاثبات اصل الحكم فيما جهل اصل الحكم او اختلف فيه
ومع ثبوت اصل الحكم في الجملة يعترفون بثبوته لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين
في الاحكام بالاجماع والضرورة ونظير ذلك في الفقه كثير غاية الكثرة الا ترى ان
المتخاصمين في انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة وعدمه اذا اورد احدهما على
الاخر برواية تدل على مذهبه في بعض الافراد كالرواية الدالة على ان الطير اذا وطئ

العذرة ودخل في الماء القليل لا يجوز التوضي به للقائل بالنجاسة والروايتين الدالتين على
عدم تنجيس القربة بموت الجرذ فيها الخمسة لا يرد احدهما على الاخر بان ذلك في مورد خاص لا
يشمل العذرة والدم والبول ولا يعم جواز التوضي عدم الشرب وكذا لا يشمل الجرذ غيرها
من النجاسات ولا القربة غيرها من المياه القليلة بل دفع احدهما دليل الاخر انما يكون من
جهة القدح في السند او الدلالة او الاعتضاد او غير ذلك وذلك لانهما يدلان ان عدم
الفرق بين افراد النجاسة وافراد المياه اجماعي فالغرض من الاستدلال اثبات نفس
الحكم لا عمومه وشموله وبالتامل في هذه النظائر يندفع استبعاد بعض المتاخرين
من عدم ذكر مستند الاشتراك حين الاستدلال بتلك الخطابات مع انه هو العمدة وادعى
ان ظهور المستند بحيث يعلمه كل احد من الخصوم مما يحكم البديهة بفساده مع ان جماعة
منهم ادعى ان الشراكة في الحكم بديهي معلوم بالضرورة من الدين وهو الحق الذي لا محيص
عنه وبالجملة فقد ثبت من الضرورة والاجماع بل الاخبار المتواترة على ما ادعى تواترها
ايضا في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ان المعدومين مشاركون مع الحاضرين
في الاحكام الا ما اخرجه الدليل بل الظاهر ان الدليل المخرج انما هو من جهة عدم حصول الشرط
في المعدومين في الواجبات المشروطة كالجهاد وصلوة الجمعة على القول باشتراط حضور السلطان
او نائبه لا من جهة تفاوت الحاضرين والغائبين بل لو فرض فقد الموجودين للشرط لكانوا
كالغائبين ولو فرض وجدان الغائبين له لكانوا مثل الموجودين كما اشرنا سابقا وقد نص
بذلك مولانا الصادق ع في روايتي ابي عمرو الزبيدي في الجهاد لان حكم الله في الاولين والاخرين
وفرائضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والاخرون ايضا في منع الحوادث
شركاء والفرائض عليهم واحدة يسئل الاخرون عن اداء الفرائض كما يسئل عنه الاولون الحد
ومما يوضح ما ذكرنا ان العلماء يستدلون في جميع الاعصار بالخطابات المذكورة ايضا مثل
وافعلوا ونحو ذلك ولا ريب في عدم شمولها فالمقصود انما هو اثبات نفس الحكم واحتجاج
بعضهم بالروايات الواردة فان كثيرا من تلك الخطابات نزلت في جماعة نشأوا بعد
النبي ص وما ورد فان كثيرا منها وردت في الائمة ع مثل قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت
للناس مندفع بان ذلك من البطون والكلام انما هو في الظاهر مع انه تعالى قال لليهود فلم
تقتلون انبياء الله من قبل ولا ريب ان ذلك كله صح ان اريد به مطلق التبليغ ولا

يخص

يفيد التبليغ فالخطاب كما اشرنا فى ذلك يندفع ايضا ما احتج به من ورود الامر بقول لبيك
بعد قوله يا ايها الذين ولا بشئ من آلائك ربنا نكذب بعد قراءة فباى آلاء ربكما
تكذبان مع ان لبيك لا يدل على كون الخطاب معهم بل الظاهر ان المراد منه اظهار الايمان ثانيا
مع ملاحظة عدم استجابة بعد قوله يا ايها الناس واستجابة بعد قوله يا ايها الذين
آمنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبى وكذلك فى الاية الثانية مع ان الغير المكلفين
مامورون بذلك ايضا والمكلفين لا يقولون ذلك وكذا احتجاجه بمثل قوله تعالى
لانذركم به ومن بلغ ولعدم انحصار الانذار فى الخطاب كما مر وكذا بقوله ع فليبلغ
الشاهد الغائب بل هو على خلاف مراده ادل وههنا كلمات واهية واستدلالات ضعيفة
لكنه لا يليق بالذكر منها الاستدلال بمثل قول المصنفين فى كتبهم اعلم وتامل وتدبر ولا
البيان مجاز او يكون ايضا بل هو منصب على نهاية الاغلاق والاشكال كنصب الاميال للفرسخ
وقد يقرر ان تلك الخطابات مختصة بالحاضرين ولكن قام الكتاب والمبلغون واحدا بعد واحد
مقام المتكلم بها فلم يخاطب بها الا الموجود الحاضر فكان الكتابة نداء مستمر من ابتداء صدور
الخطاب الى انتهاء التكليف والسر فيه ان المكتوب اليه ينتقل من الوجود الكتبى الى الوجود اللفظى
ومنه الى المعنى من حيث هو قارئ متكلم ومن حيث انه من المقصودين بالخطاب مستمع ومخاطب
وفيه ان ذلك مجرد دعوى لا دليل عليها ولا يستلزم ما ذكر كون الخطاب من الله تعالى فى
كل زمان بالنسبة الى اهله وكما انه فى زمان الحضور لا يجوز المخاطبة بتلك الالفاظ مع
المعدومين لانتفاء احد المنتسبين فكذا فى الازمنة المتأخرة لا يتحقق المخاطبة عن الله
لانقطاعه وامتداده بحسب الازمان اول الدعوى فلم يبق الا تبليغ نفس الحكم وهو مسلم
من حيث هو قارئ متكلم نعم متكلم لكنه حاك للخطاب المتقدم لا انه مخاطب بكسر الطاء تنبيهان

الاول قيل بشمول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين وان كانوا غائبين عن
مجلس الوحى لان الخطاب عن الله تعالى ولا يتفاوت بتفاوت الامكنة ويظهر من بعضهم
عدم الشمول ولعله ناظر الى تفاوت احوال الحاضرين والغائبين وكيفية فهم الخطاب
فان قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا مثلا قد فسر فى الاخبار الصحيحة بالقراءة
خلف الامام فلعل فى مجلس الوحى كان قرينة لارادة ذلك كانت خافية عن الغائبين فتخاطبهم
بذلك مع ارادة الخاص فيحتاج ملتبس من القول بشركتهم معهم بدليل آخر مثل الاجماع وغيره

وليس ببعيد وعلى اى تقدير فيختص بالمكلفين فلا يشمل من بلغ حد التكليف بعد زمن الخطاب وان كان موجودا ح ويظهر الوجه مما تقدم **الثاني** الصيغ المفردة مثل افعل وانعل وامثال ذلك لا يشمل بصيغتها غير المخاطب بها وانما التشارك بالدليل الخارج وهو الاجماع على الاشتراك وكل خطاب الرجل لا يشمل المراة ولا بالعكس ولكن الاجماع على الاشتراك ابتا الاشتراك في غير ما يختص باحدهما يقينا كاحكام الحيض والنفاس ونحوهما بالمرءة واحكام غسل الختان وما يتعلق بالخصيان ونحوهما بالرجال واما الاحكام المختلف فيها فقيل بان الاصل فيها الاشتراك الا ما اخرجه الدليل وقيل بالعكس والاول اظهر في ثبات الجهر في الصلوة الجهرية انما ثبت اختصاصه بالرجل بسبب الدليل وكل استحباب وضع اليدين على الفخذين فوق الركبتين حال الركوع في المراة وما ذكرنا انما هو المستفاد من الاخبار والادلة فاثبات دعوى ان الاصل عدم الاشتراك الا ما اثبته الاجماع دونه خرط القتاد لا يقال ان الاجماع لا يقبل التخصيص لكونه من الادلة القطعية قلنا انهم نقلوه بالعموم فعموم دعوى الاجماع مثل عموم الحديث معتبر لاشتراك الدليل وهو المستفاد من تتبع كلام الفقهاء وصرح به بعضهم ومنهم المحقق الخوانساري ره في شرح الدروس ويميل اليه في مبحث نجاسة الخمر والمحقق الاردبيلي ره في اوائل كتاب الحدود من شرح الارشاد واعلم ان الالفاظ المختصة باحد الفريقين من الرجال والنساء مثل ذينك اللفظين مختصة بهما ومثل لفظ الناس وبنو ادم يشملهما ومثل المؤمنات والمسلمات يختص بها واما مثل المؤمنين والمسلمين ففيه خلاف والاظهر الاختصاص لنقل اللغة وفهم العرف واحتج الخصم بالاستعمال فيهما كالقانتين واهبطوا بعضكم لبعض عدو ونحو ذلك وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والتغليب مجاز ويؤيده اية الحجاب وغيرها ومما ذكرنا يظهر ان خطاب النبي صلى الله عليه وآله بقوله تعالى يا ايها النبي يا ايها المزمل وغيرها لا يعم غيره **المقصد الثاني** في بيان بعض مباحث التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناوله وقد يطلق على قصر ما ليس بعام حقيقة كل كالجمع المعهود ومن ذلك تخصيص مثل عشرة والرغيف بالنسبة الى اجزائهما والتخصيص قد يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بل يحتاج الى انضمامه الى غيره كالاستثناء المتصل والشرط والغاية والصفة وبدل البعض وبالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو اما عقلي كقوله خالق كل شيء والمراد غير ذاته تعالى وافعال العباد واما لفظي كقوله خلق لكم ما في الارض جميعا و لا تاكلوا مما لم يذكر اسم

عليه

عليه واختلفوا في منتهى التخصيص الى كم هو والاشهر انه لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام
ويجوز الاستعمال في الواحد على سبيل التعظيم وقد يفسر الجمع القريب من مدلوله بكونه اكثر
من النصف سواء علم العدد بالتفصيل او ظهر بالقرينة كون الباقي اكثر كقولك اكرم اهل
الدنيا وعمروا وقيل لابد في ذلك من بقاء جمع غير محصور وذهب جماعة الى جوازه حتى يبقى
واحد وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وقيل لابد في صيغة الجمع من بقاء ثلثة وفي غيرها
يجوز الى الواحد وقيل ان التخصيص ان كان بالاستثناء او بدل البعض جاز الى الواحد نحو
له على عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها وان كان بمتصل غيرهما كالشرط والصفة
والغاية او كان بمنفصل في محصور قليل فيجوز التخصيص الى اثنين مثل اكرم بني تميم الطوال وان
كانوا طوالا او الى ان يفسقوا وقتلت كل زنديق وهم ثلثة ولعله ناظر الى صدق تلك
العمومات مع الثلثة واكثرها اثنان وهذا من الشواهد على ان العام يطلق عندهم على
الجماعة المعهودة كما اشرنا وان كان التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور او في عدد محصور كثير
فكقول الاكثر والاقرب عندي قول الاكثر لما تقدم انه وضع الحقايق والمجازات شخصية
كانت او نوعية يتوقف على التوقيف ولم يثبت جواز الاستعمال الى الواحد من اهل اللغة
وعدم الثبوت دليل عدم الجواز والقدر المتيقن الثبوت هو ما ذكرنا غاية الامر التشكيك
في ما يقرب القرب وهو سهل اذ ذاك في الاحكام الفقهية والاصولية ليس بعادم النظير كما في الاوامر
الخفية الفردية في العام واللوازم الغير البينة اللزوم فما ترجح جوازه في ظن المجتهد فيجوز وما ترجح
عدمه فلا وما تردد فيه فيرجع الى الاصل من عدم الجواز والقول بان الرخصة في نوع العلاقة
في المجاز يوجب العموم في الجواز غفلة عما حققناه في اوائل الكتاب وفي اوائل الباب اذ قد علم
ان نوع العلاقة اطراده غير معلوم بالنسبة الى جميع الاصناف في جميع انواع العلاقة وبه يبطل ما
استدل به المجوزون واحتج الاكثرون على ذلك بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان
وفيه الاف وقد اكل واحدة او ثلثة ولعل مرادهم استقباح اهل اللسان واستنكارهم ذلك
من جهة ما ذكرنا من عدم ثبوت نقله عن العرب لا محض الغرابة والمنافرة الموجبين لنفي الفصاحة
اذ عدم الفصاحة لا يستلزم عدم الجواز الا ان يريدوا استقباحه في كلام الحكيم بما الحكيم على الاطلاق
البليغ هو موضوع علم الاصول ولكن ذلك لا يثبت نفي الجواز لغة والقطع بعدمه في كلام
الحكيم ايضا مطلقا غير واضح والمقام قد يقتضي ذلك احتج مجوزوه الى الواحد بامور الاول ان

استعمال العام في غير الاستغراق مجاز على التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فيجوز الى ان

ينتهي الى الواحد ورد بمنع عدم اولوية البعض لان الاكثر اقرب الى الجميع وعورض بان الاقل

متيقن الارادة مع الكل ومع الاكثر بخلاف الاكثر فانه متيقن المراد من الكل خاصة على ان قرب

الاكثر يقتضي ارجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل وفي اصل الاستدلال

وجميع الاعتراضات نظر اما في الاعتراضات فان مبناها على تعيين المراد من العام المخصوص

كما لا يخفى لا بيان جواز اي فرد من افراد التخصيص وعدمه كما هو المدعى فانما يتمشى منع اذا علم

التخصيص في الجملة فلو ورد الامر بين التخصيصات المختلفة امكن التمسك بامثال ما ذكر ولا

يمكن ذلك في اثبات اصل الجواز وعدمه بل لا يجري بعض المذكورات فيه ايضا مثلا اذا قيل

اقتلوا المشركين والمفروض ان المشركين مائة واحد منهم مجوسي والباقون اهل الكتاب

وورد بعد ذلك نهي عن قتل المجوس وورد نهي اخر من قتل اهل الكتاب وفرضنا تساوي

الخاصين من حيث القوة فمن يلاحظ الاقربية الى الجميع فلا بد ان يبني على النهي الاول

ومن يلاحظ تيقن الارادة فلا بد ان يبني على الثاني ولكنك خبير بانه لا معنى لدخول الا

في الاكثر فان المجوس ليس في جملة اهل الكتاب كما لا يخفى نعم يمكن اجراء ذلك في المخصص بالمجمل

مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم ولكنه لا ثمرة فيه لسقوط العام عن الحجية بعد الاجمال

نعم قد يجري ذلك فيما لو اريد من بعضهم النكرة المطلقة الموكول تعيينها الى اختيار المخاطب

ولكن ذلك لا يفيد قاعدة كلية تنفع للاصولي في جميع الموارد وكيف كان فلا دخل لما ذكر فيما نحن

بصدده فالتحقيق في الجواب ان الاولوية انما تثبت فيما حصل من الاستقراء الجواز كما بينا والمراد

بلفظ الاولوية في كلام المستدل وفي جوابنا هو المستحق الممكن الحصول مقابل الممتنع مثل قوله

واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض لا الارجح كما هو غالب الاستعمال والغفلة عن ذلك انما

هو الذي اوجب مقابلته بهذه الاجوبة والاعتراضات فحاصل مراده ان العلاقة المجوزة لاستعمال

العام في الخصوص هو العموم والخصوص وهو في الكل موجود فما الوجه لتخصيص بعض الافراد بالجواز

دون بعض وليس مراده بيان نفي المرجح بعد قبول الجواز حتى يقابل بما ذكر وحاصل جوابنا ان الذي

ثبت من استقراء كلام العرب من الرخصة في جواز استعمال العام في الخاص انما هو الاستعمال

في الجمع القريب بالمدلول لا مطلق علاقة العموم والخصوص حتى يتساوى الكل فيه وما

من بعضهم ان العلاقة هو علاقة الكل والجزء واستعمال اللفظ الموضوع للكل غير مشروط

بيني

بشئ كما اشترط في عكسه كون الجزء مما ينتفي بانتفائه الكل وهو مساو في الجميع فقيل ان افراد
العام ليست اجزاء له فان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد مع ان استعمال اللفظ الموضوع
للكل في الجزء انما يثبت الرخصة فيه فيما لو كان الجزء غير مستقل بنفسه ويكون للكل تركب
حقيقي وهو مفقود فيما نحن فيه ومن ذلك يظهر ان الكلام لا يجري في مثل العشرة ايضا واما
عن صورة ابقاء الواحد واتفاق الفقهاء على ان من قال له على عشرة الا تسعة يلزمه واحد
لا يدل على صحة هذا الاطلاق كما يجيء وجواز ابقاء الجمع القريب بالمدلول فيه ايضا لا يلزم ان
يكون بسبب علاقة الجزئية فان الحيثيات معتبرة والمعتبر هو علاقة العموم والخصوص وان لم
يكن من باب العموم المصطلح المشهور وان كان يرجع اليه بوجه لان المراد بالعشرة في الحقيقة هو
مميزه مثل الدراهم والدنانير فيصير من باب الجمع المعهود فكان المعنى له على دراهم عددها عشرة
ولكن الكلام في الاعداد التي مميزها في صورة المفرد فان معناها جمع وما ذكرناه ظهر ايضا ان
العلاقة ليست من باب استعمال الكل في الجزء ايضا وانما هو في العام والخاص المنطقيين ثم ان صاحب
المعالم اجاب عن اصل الدليل بان العلاقة في ذلك المجاز انما هو المشابهة لعدم تحقق
الجزئية في افراد العام وهي انما تتحقق في كثرة تقرب من مدلوله فهذا وجه الاختصاص وفيه
منع حصر العلاقة فيهما بل العلاقة انما هو العموم والخصوص وكون ذلك من جملة العلاقة
من الواضحات التي لا يحتاج الى البيان مصرح به في كلام اهل الاصول والبيان والنظم
ان كونه علاقة اتفاقي وما ترائى من الخلاف من كلام بعضهم كالمحقق الكاظمي في شرح
الزبدة حيث نسب كون العلاقة خمسة وعشرين ومن جملتها العموم والخصوص الى المشهور
والمحقق البهائي في حاشية الزبدة حيث نسب الى القدماء فهو ناظر الى التعبير بالعبارات
من حيث الايجاز والاطناب فبعضهم ردها الى اثنين وبعضهم الى خمسة وبعضهم الى اثني عشرة
وكل ذلك اختلاف في اللفظ والا فلا خلاف ولاصحاب هذا القول ايضا حجج واهية اخرى منها
قوله تعالى وانا له لحافظون وفيه انه من باب المشبه لقصد التعظيم لا من باب ذكر العام
وارادة الخاص وكانه لاجتماع جميع صفات الكمالات الحاصلة في كل واحد سيما وصف الحافظية
صار بمنزلة العام او لان العظماء لما جرت عادتهم بانهم يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون
المتكلم فصار ذلك كناية عن العظمة ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس
قد جمعوا لكم والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين والجواب منع اتفاق المفسرين اولا وبان

ليس بعام بل للعهد ثانيا والظاهر انه للعهد الجمع وفيه اشكال لان الناس اسم جمع واطلاقه على
الواحد على سبيل العهد غير واضح وهذا التفسير رواه اصحابنا عن ائمتهم ع فلا وجه لرده و
الصواب في الجواب ان يقال ان ذلك ايضا ليس من باب التخصيص بل من باب التشبيه فانه ابا
سفيان لما خرج الى ميعاد رسول الله صلعم للحرب بعد عام احد القى الله الرعب عليه فاراد
الرجوع وكره ان يكون ذلك على وجه الصغار والاحجام عن الحرب ويكون سببا لجرأة اهل
الاسلام فاراد تثبيط رسول الله صلعم عن الحرب على سبيل الخداع بان يخوفهم حتى يتقاعد
فلقي نعيم بن مسعود واشترط له عشرة من الابل على ان يثبطهم عن الحرب فجاء نعيم وقال
لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ووجه التشبيه انه لما اخبر عن لسان الناس يعني ابا
سفيان وحيلته وتكلم عن مقتضى مقصدهم وكان ذلك رسالة عنهم فكانهم قالوا ذلك
بانفسهم وهذا مجاز شائع في المحاورات وفي تكرير المعرف باللام ايهام الى المبالغة في الاخبار
ومنها انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل
يتناوله الماء والخبز وفيه انا قد حققنا في اول الباب ان المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس
ومجاز في غيره والقرينة ثمة هنا على ارادة الفرد المعين عند المتكلم المطابق للمعهود الذهني
وهو نظير قولنا جاء رجل بالامس عندي لا من قبيل جئني برجل فكما ان للنكرة اطلاقين فرق
ما بينهما فكذلك للعهد الذهني المساوق لها في المعنى والحاصل ان المراد به المعهود الذهني لو
قلنا باشتراك المعرف باللام بين المعاني الاربعة ويتعين ذلك بالقرينة او قلنا بكونه
في الجنس واستعمل هنا في الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد مع قطع النظر عن
الخصوصية فان استعمال الكلي في الفرد وان كان على سبيل المجاز ايضا فهو من باب استعمال العام
المنطقي في الخاص لا العام الاصولي وكيف كان فهو خارج عن المبحث احتج مجوزوه الى الثلثة
والاثنين بما قيل في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان وفيه منع واضح اذ لا ملازمة بين الجمع و
العام في الحكم وقد يوجه بان العام اذا كان جمعا كالجمع المعرف باللام فيصدق على الثلثة والاثنين
لا قائل بالفصل وفيه ان من يكون التخصيص الى الواحد والاثنين والثلثة لا يسلم ذلك
في الجمع المعرف ايضا وتحقيق التفصيل مع جوابه يظهر بالتامل فيما ذكر وما سيجيء **قانون** اذا
خص العام ففي كونه حقيقة في الباقي او مجازا اقوال وقبل الخوض في المبحث لا بد من تمهيد
مقدمات **الاولى** ان الغرض من وضع الالفاظ المفردة ليس افادة معانيها لا استحضار

استفادتها

افادتها لغير العالم بالوضع واستفادة العالم بالوضع ايضا غير ممكن لاستلزامه الدور لان العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى واللفظ ووضع اللفظ للمعنى فالعلم بالمعنى متقدم على العلم بالمعنى بل انما المقصود من وضعها تركيبها بان تركب من معانيها بواسطة تركيب الفاظها الدالة عليها للعالم بالوضع فان قلت فما معنى الدالة عليها وما معنى قولهم الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وجعل الدلالة غرضا للوضع ينافي ما ذكرت من نفي ذلك قلت لا منافاة لان مرادهم من الدلالة على معنى هنا التصير بعد توجيه التصور الموضوع له ويريد بهم تمييز في استفادة المعاني غرضنا في الوضع التقييدي بان تلك المعاني قد وضعت لها تلك الالفاظ فيجمع القاعدتين ان الالفاظ قد وضعت بازاء المعاني لاجل ان يحصل تصور المعاني بمجرد تصور الالفاظ ليتمكن من تركيبها حتى يحصل المعنى المركب ويحصل به تفهيم المعنى المركب ولما كان المقصود من وضع الالفاظ تفهيم المعاني المركبة الموقوفة غالبا على استعمال الالفاظ وتركيب بعضها مع بعض ولا بد ان يكون الاستعمال ايضا على قانون الوضع و بنقل الدلالة غالبا على الارادة بمعنى ان المدلول غالبا لا بد ان يكون هو المراد ولا بد ان يكون هو المراد ولا بد ان يكون المراد ما هو مدلول اللفظ ويحمل اللفظ عليه وان لم يكن مرادا للافظ في نفس الامر ولا بد ان يكون المراد موافقا لقانون الوضع من حيث الكمية والكيفية فلا استبعاد ان يكون مرادهم من الدلالة في تعريف الوضع هو الدلالة على مراد اللافظ ليتضح عدم المنافاة غاية الوضوح ويصح ان المشترك لا يدل الا على معنى واحد لان الوضع الا لمعنى واحد وقد يحقق ذلك في محله وان ابيت الا عن ان مرادهم من قولهم الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على معنى هو تعيينه لاجل تصور المعنى مطلقا وقلت انه حاصل في المشترك اذا تصور معانيه بمجرد تصور لفظه فكيف يكون دالا عليه وعدم جواز ارادة اكثر من معنى في الاستعمال لا يستلزم عدم تصور الاكثر من معنى عند تصوره بل تصور المعنى يحصل عند تصور اللفظ وان لم يستعمل اللفظ او استعمل من لا ارادة له اصلا كالنائم والساهي فنقول ان تصور معنيي المشترك ليس عين تصور ما عين له اللفظ ليحصل من تصوره تصوره اذ الواضع قد عين اللفظ بازاء كل منهما مستقلا فلم يثبت من الواضع الا كون كل من المعنيين موضوعا له اللفظ في حال الانفراد والتعدد غير خارج عن قانون الوضع فمدلول اللفظ يعني ما عين الواضع اللفظ لاجل الدلالة عليه ليس الا معنى واحدا

فراجع ما حققنا لك في اوائل الكتاب وتبصر والى ما ذكرنا ينظر كلام المحقق الطوسي
قدس سره القدوسي في بيان عدم احتياج حدود الدلالات الى قيد الحيثية ولا باس ان
نشير اليه وان كان نحو خروج عن مقتضى المبحث فاعلم ان العلامة الحلي ره في شرح منطق
التجريد بعد ما اورد الاشكال المشهور على حدود الدلالات بقوله واعلم ان اللفظ
قد يكون مشتركا بين المعنى وجزئه او بينه وبين لازمه وح يكون لذلك اللفظ دلالة على
ذلك الجزء من جهتين فباعتبار دلالته عليه من حيث الوضع يكون مطابقة وباعتبار دلالته
عليه من حيث دخوله في المسمى يكون تضمنا وكذا في الالتزام فكان الواجب عليه ان يعنى على
ان يقيد في الدلالات الثلث بقوله من حيث هو كذلك والا اختلت الرسوم قال ولقد
اوردت عليه قدس الله روحه هذا الاشكال فاجاب بان اللفظ لا يدل بذاته على معناه بل
بالعتبار الارادة والقصد واللفظ حين يراد منه معناه التضمني فهو انما يدل على معنى واحد
لا غير وفيه نظر انتهى وحاصل ما ذكره ذلك المحقق كما نقل عنه بالمعنى في موضع اخر ان
دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة اللافظ ارادة جارية على قانون
الوضع فاللفظ ان اطلق واريد به معنى وفهم منه ذلك المعنى فهو دال عليه والا فلا
فالمشترك اذا اطلق واريد به احد المعنيين لا يراد به المعنى الاخر ولو اريد ايضا لم يكن
تلك الارادة على قانون الوضع لان قانون الوضع ان لا يراد بالمشترك الا احد المعنيين
فاللفظ ابدا لا يدل الا على معنى واحد فذلك المعنى ان كان تمام الموضوع له فمطابقة وان
كان جزئه فتضمن والا فالتزام وتوضيحه ان التكلم بالالفاظ الموضوعة لما كان مقتضاه
ان تكون صادرة على طبق قانون الوضع فلا بد ان يراد منها ما اراده الواضع على حسب
ومن المحقق ان وضع المشترك لكل واحد من معانيه مستقل غير ملتفت فيه الى معناه الاخر
فلم يحصل الرخصة من الواضع الا في استعماله في حال الانفراد فلم يوجد مادة يتوهم
المشترك في معنييه حتى يتوهم اجتماع الدلالة المطابقية والتضمنية مثلا فيح فان
استعمل اللفظ في الكل او في الجزء على سبيل الجمع ففي صورة استعماله في الكل لم يرد منه
الا الكل وكون الجزء ايضا معنى اخر له لا يستلزم جواز دلالته منه حتى يدل عليه ايضا فلا دلالة
للفظ حين ارادة الكل على المعنى الاخر الذي هو الجزء واما بجزء فتصور ح فلا يستلزم كونه
مدلولا له بالفعل على ما قدمنا لكون ذلك خلاف مقتضى الوضع وح فلم يرد من اللفظ

معنى

معنى واحد فان اعتبر دلالته على ذلك المعنى بتمامه فمطابقة وان اعتبر دلالته على جزء من
جهة كون الجزء في ضمن الكل فتضمن وان اعتبر دلالته على لازم له ان كان له لازم بمعنى الا
نتقال من اصل المعنى الى ذلك اللازم فهو التزام ولا يخفى ان الدلالة على الجزء بهذا المعنى
يعنى في ضمن الكل هو معنى التضمن لا اذا استعمل اللفظ في الجزء مجازا كما يتوهم وكذلك في
الالتزام واما استعماله في الجزء منفردا اذا وضع له بوضع على حدة فهو مطابقة جزما فحاصل
ما مر منا التحقيق في اللفظ اما مستعمل في الكل سواء اعتبر فيه الدلالة التضمنية او الالتزا
م لا واما مستعمل في الجزء فلا يمكن تصادق الدلالة التضمنية الحاصلة في الصورة الاولى
مع المطابقة التي هي الدلالة على هذا الجزء بعينه من جهة وضعه له على حدة واستعماله فيه
اذ تلك الدلالة التضمنية لا تنفك عن المطابقة التي هي في ضمنه وهو احد معنى المشترك كما
يجوز مع ارادته ارادة المعنى الاخر الذي هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستقل وظهر ايضا انه لا
ينتقض كل واحد من التضمن والالتزام بالاخر بان يكون جزء احد المعنيين لازما للاخر او بالعكس
فان صدق كل منهما على الاخر يستلزم جواز ارادة كل واحد من المطابقتين فلنفصل الكلام
ليتضح المرام فنقول ان المعترض يقول ان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق على الكل
كان دلالته على الجزء تضمنا مع انه يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له فتنتقض
بها حد المطابقة واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة ويصدق عليها انها دلالة
اللفظ على جزء ما وضع له وكذا الحال في الملزوم واللازم واقول انا لا نسلم ان دلالة
على الجزء في ضمن الكل بتبعيته كما هو معنى دلالة التضمن يصدق عليها انها دلالة اللفظ
على تمام ما وضع له وان كان ذلك تمام الموضوع له بوضع اخر لان الدلالة على تمام الموضوع
له انما هي تابع جواز الارادة الجارية على قانون الوضع وقد ذكرنا ان المشترك اذا اريد
منه احد معانيه فلا يجوز ارادة الاخر معه مثلا فعوا النار رستاق مسمى بالكرّ اذ مشتمل على قرى
كثيرة احديها مسماة بالكرّ اذ فاذا اطلق الكرّاز واريد منه ذلك الرستاق فانفهام تلك
القرية انما هو بالتبع وفي ضمن انفهام الكل ولا ريب انه لا يدل على تلك القرية الخاصة
بخصوصها ولا يجوز ارادتها ايضا فهو غير مدلول اللفظ بالاستقلال نعم لو جاز ارادة المعنيين
ولم يخالف لقانون الوضع لاحتاج الى قيد الحيثية والقول بان تلك القرية من حيث انه
جزء احد المعنيين المطابقيين مدلول تضمني ومن حيث احدهما الاخر فهو مطابقي قوله

الرستاق فارسي معرب روستا والجمع الرساتيق وقال رزداق ورستاق فيه لغة والجمع الرساتيق وهي السواد والقرى حول البلدة قال ابن سيادة نقول خوره ذات طرف اي مرافقه تقطعهم المشتاق ذات ... فشهاق بلاد الترك شبه شنطه الرستاق سمرادها ورمل ابن محراق

واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة اه قلنا لا نسلم صدق انه دلالة اللفظ على
جزء ما وضع له الذي هو الدلالة التضمنية اذ المراد بها دلالته عليه في ضمن الكل وبتبعيته
وهو موقوف على جواز ارادة الكل الذي ذلك المعنى جزؤه وهو ممنوع لما ذكرنا ومما ذكرنا
يظهر الكلام في الملزوم واللازم وبالجملة فلزوم كون الدلالة المطابقية مطابقة لارادة
اللافظ الجارية على قانون الوضع كاف في دفع انتقاض حد كل واحد من الدلالات بالاخرى
ومما ذكرنا ظهر ان مراد المحقق الطوسي من قوله لا يراد منه معناه التضمني فيما نقلنا
عنه لا يراد منه معناه التضمني الحاصل بتبعية تلك المطابقة بارادة مستقلة مطابقية اخرى
بالنظر الى وضعه الاخر ومن قوله فهو انما يدل على معنى واحد لا غير انه لا يدل الا على معنى
مطابقي واحد كما لا يخفى اذا دل على احد المطابقتين الذي هو الكل وبتبعيته فهم الجزء
ضمنا فلا يدل على المطابقي الاخر الذي هو الجزء بالاستقلال ومن ذلك تقف على توجيه
اخر ما نقل عنه الناقل بالمعنى في توضيحه وبالتأمل فيما ذكرنا يظهر لك ان كثيرا من
الناظرين غفلوا عن مراده واعترضوا عليه بامور لا ترد عليه مثل الزامه بامتناع الاجتماع
بين الدلالات الثلث لما ذكره من امتناع ان يراد بلفظ واحد اكثر من معنى واحد ويندفع
بان مراده اجتماع الدلالات التي تتوقف على الارادة وهي الدلالات المطابقيات
والتضمن والالتزام ليس من هذا القبيل ومثل انه يلزمه ان يكون الدلالة التضمنية
والالتزامية موقوفتين على الارادة من اللفظ ويندفع بما مر ايضا اذ مطلق الدلالة
لا يتوقف عنده على الارادة ومثل ما قيل انه بعد تسليم عدم وجود ما ذكره انه لا يفيد
في هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الجزء والكل اذا اطلق واريد به الجزء لا نقطع
انها مطابقة او تضمن وكذا المشترك بين اللازم والملزوم ويندفع بانه لا ريب انه
مطابقة كما يظهر مما تقدم هذا ما وصل اليه فهم القاصر في تحقيق المرام وبعد هذا
كله فلعلهم انما هو فكري والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اذا تقرر ذلك
الى ما كنا فيه فنقول انهم قيدوا الالفاظ بالمفردة ومقتضاه ان الغرض من وضع
الالفاظ المركبة هو افادة معانيها ولا يلزم فيها الدور لمنع توقف افادة الالفاظ
المركبة لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها وقد يستند ذلك المنع بانا متى علمنا
كون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات

تلك الالفاظ المفردة والدالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا تواردت الالفاظ
بحركاتها المخصوصة على السمع او لتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض
حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة اقول وتحقيق المقام ان المركبات لا وضع لها بالنظر
الى شخصها بل وضع المركبات من حيث انها مركبات نوعي دون شخصي فالوضع النوعي افادة
معان باشخاصها التي تحقق نوع التركيب في ضمن فرد خاص يعرف التركيب الخاص فالمركب
من حيث اشتماله على الالفاظ المفردة حكمه ما تقدم ومن حيث اشتماله على النوع المعين
من التركيب حكمه افادة تحقق هذا النوع في ضمن هذا الشخص فهيئة تركيب الفعل
مع الفاعل والمفعول ايضا مثلا على النهج المقرر في الاعراب والتقديم والتاخير موضوع
لافادة صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه على المفعول فاذا تشخص في مادة ضرب زيد عمرا
افاد صدور الضرب عن زيد ووقوعه على عمرو ضرورة حصول الكلي في ضمن الفرد اما
فهم معنى الضرب وزيد وعمرو فقد تقدم الكلام فيه وقد يحصل من جهة الهيئة التي
تفاوت في اوضاع المفردات كما في صورة التوصيف والتقييد والاستثناء ونحو ذلك
فالمعتبر في وضع المركب هو ما اقتضاه الهيئة التركيبية لا خصوص وضع المفردات

الثانية الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس خلافا للحنفية في الموضعين وقيل ان خلافهم
انما هو في الاول واما في الثاني فمثل له على عشرة الا ثلاثة فهم ايضا يقولون بافادة النفي
فيها المستند لذلك بان قولهم بذلك انما هو لاجل مطابقته لاصل البراءة لا لاجل
افادة اللفظ وقد اشرنا الى مثل ذلك في مبحث المفاهيم وكيف كان فالمختار الافادة في المقام
للنقل عن اهل اللغة والتبادر ولان كلمة التوحيد يفيد بلفظه اتفاقا والقول بان دلالتها
شرعية ظاهر الفساد لان النبي ص كان يقبل ذلك من اهل البادية الغير المطلعين بحال الشرع
ولا انهم يريدون بذلك لما قبله منهم واستدلت الحنفية بقوله ع لا صلوة الا بطهور ولا
نكاح الا بولي والوجه في تقريبه انه لو كان كما قلتم لزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وحصول
النكاح بمجرد حصول الولي مع ان حصول الصلوة والنكاح يتوقف على امور شتى ونحوا
اشملها الجواب ان استثناء الطهور من الصلوة للمبالغة فلا بد من تقدير اما في جانب المستثنى
منه بحيث لا صلوة صحيحة الا صلوة متلبسة بطهور او المستثنى منه بحيث لا صلوة صحيحة
بوجه من الوجوه الا باقترانها بالطهور والمطلوب نفي امكان الصحة بدون الطهور واستثناء

يقتضي امكان الصحة معه كما هو مقتضى الشرطية وح فالحصر بالنسبة الى احوال عدم الطهورية ان
جامع جميع الكمالات المتصورة للصلوة لا الى ما هو شروط الصحة حتى يلزم انحصار
جهة الصحة في الطهور فيصير سببا للصحة ويلزم المحذور وقد يوجه بارادة المبالغة في
المدخلية والحصر الادعائي وما ذكرناه اوجه وبالجملة فهذا النوع من التركيب ظاهر
فيما ذكرناه وموهم لما جعلنا حقيقة في الاستثناء سلمنا عدم الظهور لكن الاستعمال
اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك وقد اثبتنا الحقيقة فيما ادعيناه بالتبادر
فلا ينافي الاستعمال في غيره ومن ذلك يظهر الجواب عما استدل بعضهم بقوله تعالى وما
كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ في ان الاستثناء منقطع او المراد اخبار عن حال المؤمن
انه لا يفعل ذلك الا خطأ او المراد الرخصة فيما يحصل الظن بالجواز كما اذا حسب المؤمن صيدا
فقتله او حربيا بسبب اختلاطه معهم ولا يختص الخطأ فيما لو لم يكن فيه متسلحق لا يصح الا
ستثناء من عدم الرخصة **الثالثة** اختلفوا في تقرير الدلالة في الاستثناء من جهة
تناقضه الظاهر فقيل ان المراد بالعشرة في قولنا له على عشرة الا ثلاثة هو
معناه الحقيقي ثم اخرج الثلاثة بحرف الاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقي اعني السبعة
فليس في الكلام الا اسناد واحد فلا تناقض اختاره العلامة واكثر المتاخرين والاكثرون
ومنهم السكاكي في المفتاح على ان المراد بالعشرة هو السبعة وحرف الاستثناء قرينة المجاز
والقاضي ابو بكر على ان مجموع عشرة الا ثلاثة اسم للسبعة كلفظ سبعة واوسط الاقوال
اوسطها لبطلان القولين الاخرين ولا رابع اما بطلان الاول فلانه يستلزم ان لا
يكون الاستثناء من النفي اثباتا كما هو مذهب الحنفية وهو خلاف التحقيق كما مر فيلزم
ح ان لا يثبت في ذمة من قال ليس له علي شيء الا خمسة شيء لان الخمسة مخرجة عن شيء قبل
اسناد النفي الى شيء فهي في حكم المسكوت عنه بل يلزم ان لا يكون الاستثناء من الاثبات
ايضا نفيا وايضا فلو اريد بالعشرة مجموعة شخصية وقيل خذ هذه العشرة الا ثلاثة منه
فلا يتصور هنا الاخراج الا من الحكم فان المعترض انه لا يخرج اشخاص الثلثة من جملة ا
بل المراد اخراجها عنها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع
انه لا حكم الا الاسناد الموجود في الكلام فان قلت هذا كر على ما فررت منه من لزوم التناقض
وكيف المناص عن ذلك على ما اخترت قلت واني اظنك غافلا عن حقيقة التخصيص ملتبسا

عليك امره بالبداء فانك ان اردت من الاخراج في قولهم الاستثناء هو الاخراج ما لولاه لدخل هو
الاخراج التحقيقي عن الحكم الصادر عن المتكلم بعنوان الجزم فهو ممتنع الا في صورة البداء والاشتباه
كما لو سهى المتكلم وغفل عن حال المخرج ثم تذكر بعد ايقاع الحكم على المخرج منه او جهل بكونه داخلا
معهم بالمجموع ثم علم فاخرج وانت خبير بان امثال ذلك لا يتصور في كلمات الله وامنائه فالاحكام
الشرعية والتخصيص المذكور في السنة الاصوليين والفقهاء ليس في ذلك في شيء فان قلت فعلى هذا
فيكون الصيغة الاستثنائية استعارة تمثيلية في التخصيص المصطلح فيكون مجازا وهو بعيد قلت
كون معنى الاستثناء ذلك لا يوجب التجوز في الصيغة الاستثنائية كما لا يخفى وان اردت من الا
اعم من الاخراج الواقعي بان يكون المراد الاخراج عما هو في صورة الثابت وان لم يكن ثابتا في نفس
الامر فلا شبهة فيه ايضا وهو المرادف للتخصيص وبيانه ان القائل يسند الحكم اولا الى الباقي ولكن
يورده بلفظ الاسناد الى الكل لنكتة ثم يجيء بلفظ دال على الاخراج المقرينة على ارادة الباقي
ويظهر بذلك ان المراد به الاخراج عما هو ظاهر المراد لا عن نفس المراد وذلك بعينه مثل قولك رايت
اسدا يرمي فلا ريب لاحد في ان المراد بالاسد حقيقة فيه هو الرجل الشجاع ويرمي للعدو لما
هو ظاهر المراد من لفظ الاسد ولا يمكن فيه ارادة الحيوان المفترس الا على جعل الاستعارة من باب
المجاز العقلي كما هو مذهب السكاكي يجعل الاستثناء مثلا للكل اكد على ما عرفت مع انه ايضا كما لا يخفى
والمراد به غير ما هو موضوع له اللغوي جزما كما لا يخفى واما النكتة التي اشرنا اليها فهو ان الحكم
اذا اراد النسبة الى الباقي فتذكره بعنوان الحقيقة يستلزم تعداد اسامي الباقي وهو متعذر
غالبا او متعسر فلا بد ان يجعل مقامه شيئا يتمكن به من ذلك فيطلق عليه نفس العام مجازا
مع نصب قرينة عليه وهو الاستثناء وما يجري مجراه من المخصصات المتصلة او يأتي باسم اخر للباقي
ان كان للباقي اسم كما هو موجود في الاعداد والعدول في الاعداد من الاسم المذكور العام وقرينة
الاخراج ايضا لا بد ان يكون لنكتة كما في قوله تعالى ولبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما مع التمكن
عن قوله تسع مائة وخمسين عاما وهو ان عدد الالف مما يضرب به المثل للكثرة والمقام مقام
بيان طول المكث والحاصل ان مقتضى ادلة التخصيص اللائق بكلام الله تعالى واوليائه القدسي
هو مصطلح الاصولي هو اسناد الحكم الى الباقي في نفس الامر مع تأديته بلفظ قابل للاخراج ثم الاخراج
عما هو ظاهر الارادة وان لم يكن اخراج في نفس الامر اصلا وما ذكره بعض المدققين في رد
الشافعي حيث قال ولك ان تريد انه مخرج عن النسبة الى المتعدد بان تريد جميع المتعدد ثم

الشيخ اليزيد فان بالاستثناء لاخراجه عن النسبة ولا تناقض لان الكذب صفة النسبة
المتعلقة للاعتقاد ولم ترد بالنسبة افادة الاعتقاد بل تحقيق النسبة لتخرج عنه شبه تخلف
تقييد الاعتقاد فان اريد به ما ذكرنا فهو والا فلا تركب في النسبة المستفادة من الكلام
ويجعل بعضها متعلقا للاخراج وبعضها متعلقا للاعتقاد مع انه لا يتاتى على ما هو التحقيق
من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس كما لا يخفى على المتامل ومما حققناه ظهر انه لا وجه
للايرادات التي اوردوها على المذهب الحنفي من كون الاستثناء المستغرق في قولك اشتريت
الجارية الا نصفها الوارد بالجارية نصفها او التسلسل لو اريد ما بقي من النصف بعد الاخراج
وهو الربع واذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن وهلم
جرا ومن ان ضمير نصفها عائد الى الجارية بكمالها قطعا وان المراد الا نصف كلها فيكون المراد
من الجارية كلها الا نصفها وذلك لان المراد بالجارية مع انضمام الاستثناء اليه وهو الا
نصفها لا المراد بالجارية وحدها وبعد ملاحظة الانضمام فلا يبقى استثناء اخر ليلزم
المحذور واما ارجاع الضمير الى كل الجارية فهو ابداء الاخراج اذا كان من ظاهر المراد لا نفس
الامر على ما حققنا فان الضمير يعود الى ظاهر المراد من اللفظ على سبيل الاستخدام و
ما ذكر الجواب عن سائر الايرادات التي لم نذكرها ايضا ثم ان هذا القول ابطلناه كما نرى
مخصوص فكيف بالاستثناء او المخصص المتصل وزاد بعضهم تجويز هذا القول في المخصص المنفصل
وقال انه لا يمتنع ان يراد بلفظ العام الاستغراق ويسند الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من
سمع او عقل ودعوى قبحه دون التجوز باللفظ عن معنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او
عقل خارج تحكم فان الكلام انما هو في تصرف المتكلم بانه هل تصرف في معنى اللفظ واحال
العلم به الى الخارج او تصرف في الحكم واحال الامر اليه ولزوم الاغراء بالجهل مشترك وما
مضاف الامام من بطلان هذا القول في المخصص المتصل المستلزم لبطلان ذلك بالطريق
الاولى ان من مفاسد هذا القول لزوم اللغو في ارادة الحكيم فان ارادة الاستغراق
من اللفظ لا فائدة فيه بل هو غلط فانا قد بينا لك في المقدمة الاولى ان الغرض من
وضع الالفاظ هو تركيب معانيها وتركيب التراكيب والاحكام المتعلقة بمفاهيم تلك
الالفاظ فاذا لم يرد في الكلام اسناد الى نفس مفهوم العام ولا اسناد الى شيء سواء كان
اسنادا تاما او ناقصا فما الفائدة في ارادتها فان قلت ذكر العام وارادة مفهومه اولا

لاجل

لاجل احضاره في ذهن السامع ثم اسناد الحكم الى بعضه واخراج بعض اخر عنه فلك انما يتم

هذا الوجه العام في الكلام موضوعا لان يحمل عليه هذان الحكمان مثل ان يقى كل انسان

اما كاتبا وغير كاتب واين هذا مما نحن فيه وليس معنى قولنا اكرم العلماء الا زيدا العلماء يجب

اخراج زيد من جملتهم واكرام الباقي فانه لا اختلاف في صحته وكونه حقيقة بل ودعوى كون

سح هذا التركيب هو ما ذكرنا يحتاج الى الاثبات والذى هو محط نظر ارباب البلاغة

والذات المعاني وايماءاتهم انما هو بعد تصحيح اللفظ بل جعله فصيحا ايضا نعم ملاحظة اعتبار

في البلاغة يتم فيما اخترناه كما اشرنا من جعل الاسناد اولا متوجها الى العام ثم نصب القرينة

على خلافه للنكتة التي ذكرنا وغيرها فحاصل الكلام وتنقيح المرام ان علينا اثبات صحة

الواضع او رخصته في نوع المجاز والذى نفهمه من اللفظ كون لفظ العام موردا للاسناد

ومقتضاه كون مفهومه موردا للاسناد وليس في الكلام اسناد اخر يتعلق بالباقي فلا بد من

التصرف في لفظ العام بعونة قرينة المخصص والمعتمد انشى هنا اساسا جديدا في تحقيق

المقام وبه اخرج كلام القوم عن ظاهره ورد الاقوال الثلاثة الى اثنين وحاصله ان هيهنا

مفهومين احدهما عشرة موصوفة بانها اخرجت عنها الثلاثة وثانيهما الباقي من العشرة

بعد اخراج الثلاثة فان قلنا ان قولنا عشرة الا ثلاثة معناه الحقيقي المفهوم الاول فيكون

مجازا في السبعة كما هو مذهب الجمهور وان قلنا ان معناه الحقيقي هو الثاني فيكون حقيقة

في السبعة لا بمعنى انه وضع له وضعا واحدا بل على انه عبير عنه بلا ذم مركب ثم رد القول

الثالث الذى هو مختار ابن الحاجب والعلامة والمتاخرين الى احد هذين القولين وطرق

الرد على ما فهمه التفتازاني ان القول الثالث بيان لمعاني مفردات الهيئة التركيبية

قال وعلى اى حال فالمفردات مستعملة في معانيها الحقيقية انما الخلاف في المركب فعند الجمهور

مجاز في السبعة وعند القاضي حقيقة فيه هذا وقد ظهر لك بما حررنا ان الجمهور لا يقولون

بذلك بل يقولون بمجازية لفظ العشرة التي هو احد المفردات في السبعة مع ان تفسير قولهم

بانهم يريدون بالمركب العشرة الموصوفة بالاخراج المذكور مناف لوضع الاستثناء والمتبادر

من الاخراج وغير ذلك ايضا واما قول القاضي يعني كون المجموع المركب اسما للسبعة لا بمعنى

موضوعا له بوضع على حدة حتى يرد عليه انه خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم اسم مركب

من ثلثة الفاظ يعرب الجزء الاول منه وغير مضاف ولا يلزم اعادة الضمير على جزء الاول

منه وهو غير مضاف وانه يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم في اشتريت الجارية الا نصفها مع عدم
دلالته فيه بل بمعنى التعبير عنه بلازم مركب كالطائر الولود للخفاش ومثل ذلك اربعة مضموم
الى الثلثة الجائي ومثل بنت سبع واربع وثلث لاربعة عشر وهكذا فيرد عليه ايضا انه مستلزم لخلاف
التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس وان ذلك يتم لو كان معنى عشرة الا ثلثة الباقي
من العشرة بعد اخراج الثلثة ويتبادر منه كما هو العضدي فهو موهم ومستلزم لان لا يكون الا
ستثناء تخصيصا ايضا كما لا يخفى وتعين تكميل مذهب الجمهور الذي اخترناه على ارادة العشرة الموصوفة
باخراج الثلثة عنه كانه العضدي لكنه ليس يلزم وحدة الحكم فليس هناك نفي واثبات وانت
خبير بان جميع ذلك خروج عن الظاهر ومخالف لقواعد العرف والعادة واستقصاء الكلام في النقض
والابرام فيما ذكره القوم في هذا المقام تضييع للايام **الرابعة** الاستثناء المستغرق لغو
اتفاقا فلو ساوى المستثنى منه ابدا وعليه فيحمل على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه واستثناء
الاقل من النصف صحيح اتفاقا ايضا واختلفوا في جواز استثناء الاكثر والمساوي فقيل بوجوب كونه
اقل وقيل بجواز المساوي والاكثرون على جواز الاكثر ويلزمهم جواز المساوي بطريق الاولى
وقيل لا يجوز الا الاقل في العدد دون غيره فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وان كان العالم منهم واحدا
واعتبر المحقق في الجواز ان لا ينتهي الكثرة الى ان يقبح استثناؤها عادة مثل ان يقر له على مائة
الا تسعة وتسعين ونصفا احتج الاكثرون بامور الاول قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم
سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك
منهم المخلصين فان قلنا باشتراط كون المستثنى اقل من المستثنى منه يلزم ان يكون كل من المخلصين
والغاوين اقل من الاخر وهو محال فمن الاية الثانية علم ان غير المخلصين كلهم غاوون ولا
واسطة فيكون الباقي من العباد بعد اخراج الغاوين في الاية الاولى هم المخلصين لعدم الواسطة
ومما قررنا دريت وجه الاستدلال ويظهر لك فساد كل ما اورد عليه فلا نطيل ببيانه نعم يرد
عليه انه لا يدل على جواز استثناء الاكثر لجواز التساوي وقد يقرر الاستدلال على وجه اخر
وهو ان يضم الى الاية الاولى قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين بتقريب ان كلمة
من بيانية والغاوون المتبعون للشيطان واذا كان اكثر الناس غير مؤمن بحكم الاية الثانية
فيكون متبعوا الشيطان الغاوون اكثر الناس ورد بان المراد من قوله تعالى عبادي هم المؤمنون
لكون الاضافة للتشريف فيكون المستثنى منقطعا فلا اخراج سلمنا لكن لا نسلم الكثرة

الغاوين

الغاوين لأكثر العباد الملائكة ولثبوت وكل الغاوين اقل من الملائكة واجيب بان المنقطع مجاز
ومتى امكن الحمل على الحقيقة فلا يصار الى المجاز ولذلك يحمل قول القائل له على الف درهم الا ثوب
على قيمة الثوب وكون الاضافة للتشريف ثم وصحح المفسرون بان المراد من العباد بنو آدم
اجماع العلماء على ان من قال له على عشرة الا تسعة يلزمه بواحد فلولا صحته لحكموا بالغاء الاستثناء
والنهوه بعشرة كان المستغرق الثالث قوله تعالى في الحديث القدسي كلكم جائع الا من اطعمته
الاستدلال واضح ثم ان اشكال في هذا المقام لم يسبقني اليه فيما اعلم احد من الاعلام
تحقيقا فالخلاص عنه من مواهب الكريم المنعام ولكنه لا ينفع لما يرد من جهته على الاقوام وهو انهم
ذكروا الاختلاف في هذه المسئلة واسندوا القول بوجوب بقاء الاكثر الى شاذ من العامة
وجوزوا استثناء الاكثر الى الاكثرين المحققين فان كان وجه التفرقة الفرق بين المتصل والمنفصل
وان الكلام في المبحث السابق كان فيما كان المخصص فيه منفصلا وفي هذا البحث في المستثنى
فهذا ينافي نقل القول بالفرق بين المتصل والمنفصل ثم بين الاقوال وان قلت انا نمنع كون
الاستثناء تخصيصا والكلام في المبحث السابق انما كان في التخصيص قلت مع انه ينافي نقل
القول بالتفصيل المذكور فيه ان جمهور الاصوليين قائلون بكون الاستثناء تخصيصا لما
عرفت من انهم قائلون بكون المراد من العام هو الباقي والاستثناء قرينة له وهذا معنى التخصيص
فعلى هذا يلزم ان يكون مختار الاكثرين في الاستثناء لزوم بقاء الاكثر وكون المخرج اقل فكيف
يجتمع هذا مع اختيارهم جواز استثناء الاكثر وكيف يجمع بين ادلتهم في المقامين وما تحقيق
الحال والذي يختلج بالبال انهم قد غفلوا عما بنوا عليه الامر لظاهر هذه الادلة والتحقيق ما حققوه
في المبحث السابق كما اخترناه وشيدناه واما الجواب عن تلك الادلة فيتوقف على تمهيد مقدمة
وهو انا قد بينا لك في اوائل الكتاب ان وضع الحقائق شخصية ووضع المجازات نوعية وبينا
فيها ان الحقيقة والمجاز يعرضان للمركبات كما يعرضان للمفردات ووضع المركبات قاطبة
نوعية حقيقية كانت او مجازية والاوضاع النوعية انما هو للقدر المستفاد من تتبع كلماتهم من
الرخصة في الاستثناء مثلا تركيب وضع بالوضع النوعي للاخراج بمعنى انه لا يتوقف على سماع
كل واحد من افراده كما يتوقف في الحقائق المفردة والقدر الذي يستفاد من الرخصة في ذلك النوع
انما هو المتتبع نظير ما بيناه في العلائق المجازية الا انهم يحكمون بان الاستثناء من النفي
اثبات بعنوان الحقيقة لاجل التبادر وبالعكس وهكذا القدر الذي يتحقق ثبوته من اهل

اللغة هنا هو لزوم الاخراج عن متعلقه في الجملة واما انه يكفي في ذلك اي لاخراج يكون ام لابد

من ان يكون على وجه خاص من كون المخرج اقل من الباقي فلابد من اقامة الدليل عليه واثبات

المعتبر فيه من جهة اهل اللغة وكما ان الحقيقة والمجاز في المفردات يرجع الى النقل والتبادر

وعدم صحة السلب واشالها فكذلك في المركبات كما عرفت في نظر آخر ومجرد الاستعمال لا يثبت

الحقيقة كما حققناه في محله وبينا ان الاستعمال اعم من الحقيقة فمجرد الاستعمال في اخراج

الاكثر لا يدل على كونه حقيقة فيه والمقصود الاصلي للاصولي هو ذلك لا مطلق الاستعمال

فح نقول القدر الثابت المتيقن هو ما لو كان المخرج اكثر من الباقي مما نخص فيه من العرب

الوضع الحقيقي ثم وعدم الثبوت دليل العدم لكون الوضع توقيفيا وح فالصور المشكوك

مثل ما لو كان المخرج اكثر فيمكن كونها من افراد الحقيقة وكونها من افراد المجاز بان يستعمل

الاستثناء فيه بعلاقة مشابهة او ادعاء القلة فيه للمبالغة في التحقير وان كان كثيرا

ذلك فلا يثبت كونها حقيقة مع انه لا يبعد ان يدعى التبادر فيما لو كان المخرج اقل وهو

علامة الحقيقة ولا ريب ان اهل العرف يعدون مثل قول القائل له على مائة الا تسعة

وتسعين مستهجنا ركيكا لا لانه اطالة مملة بل لمخالفته لما بلغهم من الاستعمال نعم

قد يقع ذلك في موضع السخرية والتمليح بل وكذا له على عشرة الا تسعة فضلا عن قوله الا

تسعة ونصفا وثلثا ومما يؤيد ما ذكرنا ان الستثنى في معرض النسيان غالبا القلة وان

الغالب لو وقع في الاستثناء البداء كما هو الغالب في السنة العوام هو اخراج القليل وليس

ذلك الا لمطابقته لاصل وضع الاستثناء وح فقد ظهر للنبيه الله تعالى ان التحقيق هو ما

حققنا سابقا من لزوم بقاء جمع قريب من المدلول وغفلة الاكثرين انما حصل من جهة الامثلة

المذكورة وقد عرفت انه مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما هو مطمح نظر الاصولي والحاصل

انه لم يثبت كون الاستثناء حقيقة في غير اخراج الاقل ولم يثبت جواز التجوز في المستثنى منه

في غير استعماله في الاكثر كما بيناه انفا فلا علينا ان نجيب عن الامثلة المذبورة التي استدل

بها الاكثرون ونقول يمكن دفع الاول بمنع الدلالة من جهة ان ظاهر العام قبل الاصناف

كثيرة فاخراج صنف منه يكون افراده اكثر من سائر الاصناف لا يستلزم كون نفس الاصناف

الباقية اقل والمقصود هنا اخراج الصنف يعني افراد صنف خاص من حيث انها افراد ذلك

الخاص فظاهر الاية استثناء صنف من الاصناف لا افراد من جميع الافراد والكثرية الصنف

لا يستلزم اكثرية الافراد وبالجملة اذا لوحظ الصنف الواحد بالنسبة الى العام القابل
للاصناف فهو اقل من الباقي وان فرض كونه بالنسبة الى الافراد اكثر من الباقي وذلك
يختلف باختلاف الحيثيات والاعتبارات والذي يؤيد ما ذكرنا ان المقصود الاصلي
لله تعالى لما كان هو الهداية والرشاد فجعل الناس من حيث جعله لما ليس موافقا للغرض الا
كالقليل الذي لا يعتنى به وفقا بليس بالعكس بل ذلك المعنى انما يلاحظ بالنسبة الى قابلية
العام لا فعلية تحقق الاصناف فيه فتحقق كل واحد من الاثنين استثناء الاقل من الاكثر
ويوضح ما بينا ان لو فرضنا انا اضفنا جماعة من العلماء والشعراء والظرفاء وكان عدد كل
من العلماء والشعراء ثلثة وعدد الظرفاء مائة فاذا قيل جاء الاضياف الا الظرفاء فيمكن
تصحيحه بما ذكرنا لا لان الباقي اكثر واما لو قيل جاء الاضياف الا زيدا وعمرا وبكرا وخالدا
الى تمام المائة من الظرفاء لعد قبيحا ودفع الثاني بان اتفاقهم على الزام الواحد لا يدل
على اتفاقهم على صحة الاستثناء او كونه حقيقة فان فتوى الاكثرين لعله مبني على تجويزهم
ذلك وبناء الباقين على ان الاقرار عبارة عما يفهم منه اشتغال الذمة بعنوان النصوصية
ولو كان بلفظ غلط او لفظ مجازي ولما كان الاصل براءة الذمة حتى يحصل اليقين بالاشتغال
لا اشتغال مع قابلية اللفظ للدلالة على المراد وانفهام المعنى منه بمعونة المقام او بسبب
التشبيه بالاستثناء مع قرينة واضحة لا نحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون اللفظ غلطا
كان في قولهم له عشرة الا تسعة بالرفع لا نحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون الاستثناء

الثالث

غلطا بخلاف الاستثناء المستغرق فانه لغو بحت فيؤخذ باول الكلام وثالثها انه يجوز ودفع
بان المراد والله يعلم لعله انه لا يقدر على الاطعام الا انا فكلكم يبقى على صفة الجوع
لولا الاطعام من غيري وهذا معنى واضح على من كان له ذوق وسليقة مستقيمة فلا
دلالة فيه على مطلبهم اذا تمهد هذا فنقول لما كان موضوع المسئلة في الاقوال المذكورة
في المسئلة مختلفة فلابد من تحرير محل النزاع بحيث يصح ورود الاقوال عليه وذلك لان بعض
القائلين بالحقيقة يريدون كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي وبعضهم يريدون كون
نفس العام حقيقة وهؤلاء ايضا مختلفون في التقرير فلا بد ان يقع في تحرير محل النزاع ان
لفظ العام في هذا التركيب هل استعمل في معنى مجازي ام لا فمذهب الاكثرين الى كون العام
مجازا في الباقي وقيل حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بقدرها والا

فمجاز وقيل حقيقة ان خصص بغير مستقل كالشرط والصفة والغاية والاستثناء ومجاز ان خصص
بالمستقل من عقل او سمع وظاهر هؤلاء انهم يريدون ان مجموع التركيب حقيقة فارادة
الباقي وهكذا ما في معناه من التفصيلين اللذين بعده فلا يكون العام بنفسه حقيقة
ولا مجازا وقيل حقيقة ان خصص بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقيل حقيقة ان خصص
بلفظي اتصل او انفصل وقيل حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه والاول اقرب لنا
انه لو كان حقيقة في الباقي كما كان في الكل لزم الاشتراك والمفروض خلافه وقد يقال ان
ارادة الاستغراق باقية فلم يرد به الباقي حتى يلزم الاشتراك على تقدير كونه حقيقة فان
بقول القائل اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم من بني تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال
سواء عمهم الطول او خص بعضهم ولذلك تقول واما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير
الى بني تميم لا الى الطوال منهم وكذا معنى اكرم بني تميم الى الليل وان دخلوا الدار الحكم على
جميعهم غايته انه ليس في جميع الازمنة في الاول وعلى جميع الاحوال في الثاني وكذا اكرم بني
تميم الا الجهال منهم الحكم على كل واحد بشرط اتصافه بالعلم وانت خبير بان ذلك كله
تكلفات باردة وتجشم حمل الهيئة التركيبية على خلاف وضعه مع استلزامه التجوز في بعض
المفردات ثم ليس باولى من حمل العام فقط على المعنى المجازي ولا ريب ان الهيئة المفسرة مغايرة
للهيئة المفسرة وكل منهما موضوع لمعنى واول معنى قولنا رايت اسدا يرمي مع قولنا رايت
اسدا يرمي مع قولنا رايت شجاعا مثلا الى امر واحد لا يقتضي اتحادهما وكذا تادية التراكيب
الحقيقية لمعنى واحد لا يوجب اتحادها في الدلالة واما ارجاع الضمير الى بني تميم فجوابه
يظهر مما مر في قولنا اشتريت الجارية الا نصفها واما قوله اكرم بني تميم الى الليل الخ فهو من
غرائب الكلام اذ التخصيص هنا ليس متوجها الى بني تميم بل الى زمان الاكرام المستفاد من
الاطلاق وكذا ان دخلوا انه لم يرد به الداخلين منهم والمثال المناسب لتخصيص الغاية اكرم
الناس الى ان يفسقوا او يجهلوا وعزائم تعقب الاستثناء بما ذكره لا يحتاج الى البيان ويأتي
اليه ان هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا في الباقي اما اذا كان في العموم وارادة الباقي
طرأ بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد وقع الى الباقي بعد اخراج البعض من العام فلا يلزم
الاشتراك ولا المجاز فلا يتم الدليل فيظهر ضعفه مما قدمناه في المقدمة الثالثة سيما في
المنفصلة كما نقلنا جريان القول فيه عن بعضهم ومما حققناه ثم يظهر لك انه لا يمكن ان يقال

ان هذا انما يتم لو بطل القول بكون المجموع حقيقة في الباقي اذ مقتضاه كون كل من المفردات
حقيقة في معناه او عدم كون واحد منها حقيقة ولا مجازا فلا يتم القول بكون العام مجازا
في الباقي حجة القول بكونه حقيقة في الباقي مطلقا ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق
والتناول باق على ما كان عليه لم يتغير انما طرء عدم تناول الغير وان الباقي يسبق الى الفهم
دون ذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول انه ان اراد من تناوله له حقيقة ثبوت التناول في نفس
الامر فهو لا يثبت الحقيقة المصطلحة المبحوث عنها وان اراد تناوله لها بعنوان الحقيقة
المصطلحة فممنوع ذلك لان قبل التخصيص اذ المتصف بالحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله
للجميع لا للباقي وكون الباقي داخلا في المعنى الحقيقي لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه لان
ان الباقي جزء للمجموع وان الدلالة التضمنية ليست بنفس المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما صرح
به علماء البيان وجعلوه من الدلالة العقلية لا الوضعية حتى بنى ان الخاص ليس بجزء للعام
بل لان دلالة العام على كل واحد من الافراد منفردا غير الموضوع له الحقيقي بل الموضوع
له هو كل فرد بدون قيد الانفراد ولا قيد الاجتماع لا بمعنى دلالة كل فرد لا بشرط الانضمام
ولا عدمه حتى يقال انه لا ينافي كونه حقيقة في المنفرد بل بمعنى ان الوضع انما ثبت في حال ارادة
جميع الافراد بعنوان الكلي التفصيلي الافرادي كما حققنا في مبحث استعمال المشترك في معنييه
ومنهم ذلك فانه لا ينافي ما حققناه سابقا من ان دلالة العام على افراده دلالة تامة وعادة كو
يظهر انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب اذ لم يكن تناول العام للباقي في حال التناول له للجميع
بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل لانه كان تابعا للمدلول الحقيقي وهو الجميع ثم لو سلمنا
كونه حقيقة فانما يثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع وقد تغير الموضوع والجواب عن الثاني
بالمنع من السبق بلا قرينة وبعد بيانها يسبق العموم ويبقى الغير علامة المجاز وما يرى ان ارادة
الباقي معلومة بدون القرينة وانما المحتاج اليها هو خروج غيره ففيه ان العلم بارادة الباقي
انما هو لاجل دخوله تحت المراد وذلك لا يوجب كونه حقيقة فيه انما الذي يقتضي كون اللفظ
حقيقة هو سبق المعنى والعلم بارادته على انه نفس المراد ولا يحصل ذلك فيما نحن فيه الا بالقرينة
وهو معنى المجاز واحتج من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون
اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واجيب بمنع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع
وقد صار الان لغيره فصار مجازا مع ان الكلام في صيغ العموم لا في نفس العام فكما ان كون

افعل حقيقة في الوجوب لا يقتضي كون مفهوم الامر كذلك وكذا لا يقتضي كون مفهوم الامر مستعملا
فيه الايجاب كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب فهكذا ما نحن فيه ونظير ذلك ايضا ان كون
الهيئة الاستثنائية حقيقة في المنقطع لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه لما انه
ليس باخراج بالولاء لمدخل احتج القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل بان لفظ العام حال
انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا للبعض عن ماعدا المخرج بالمخصص لانه لو كان كذلك لما بقي
بقيد المخصص فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة وفيه
ان اراد عدم افادته للبعض بخصوصه بحسب الوضع فلا كلام لنا فيه وان اراد انه لا يفيد البعض
بحسب ارادة اللافظ فهو ممنوع غاية الامر عدم الافادة من حيث هو واما مع انضمام المخصص فلا
فافادته ذلك كما هو المدار في المجازات واما المخصص فهو يدل على اخراج البعض الاخر ايضا
يرجع هذا الكلام الى اختيار مذهب القاضي في دفع التناقض عن الهيئة الاستثنائية ولفظ
العام حينئذ اما حقيقة في معناه والنسبة الى الباقي وقع بعد الاخراج واما انه ليس بحقيقة ولا مجاز
ان قلنا بالوضع الجديد وقد عرفت بطلانهما سابقا واستدل ايضا بانه لو كان التقييد بما لا يستقل
موجبا للتجوز في نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا واكرم الناس الا الجهال لكان نحو مسلمون
للجماعة والمسلم للجنس او العهد والف سنة الا خمسين عاما مجازات واللازم باطل اما الاول
فاجماعا واما الاخير فبالزام الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات يتقيد بقيد هو
كالجزء له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له اولا وهي بدونه للمنقول عنه ومعه للمنقول اليه
يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والتحقيق في الجواب انك ان اردت ان
لفظة مسلم في المسلمون والمسلم حقيقة مع تغير معناه بسبب القيد فهو ممنوع فكيف يدعى الاتفاق
عليه وان اردت ان المسلمون حقيقة في الجماعة والمسلم في الجنس او العهد فهو انما يثبت حقيقة
المركب من حيث التركيب لا من حيث انه حقيقة في معنى مفرده وهو خارج عن المبحث وبيان ذلك
ان المفردات مختلفة الاوضاع كما اشرنا سابقا فوضع الاعلام واسماء الاجناس ونحوها
شخصي ووضع الافعال والمشتقات والتثنية والجمع ونحوها وضع نوعي كما ان وضع المركبات
كلها نوعية ومنقسمة الى الحقيقة والمجاز كما اشرنا وكما ان كون وضع المركبات حقيقة لا ينافي
فكون بعض مفرداتها مجازا لما ذكرنا في المقدمة الاولى كذلك كون وضع المفردات النوعية
حقيقة لا ينافي كون بعض اجزائها مجازا فكما انه لا ينافي كون العام مستعملا في المعنى المجازي

على

على ما اخترنا كون الجملة الاستثنائية حقيقة في الاخراج فلا ينافي كون المراد من مثل مسلمون
جماعة من افراد هذا الجنس بعض المسلم وبعبارة اخرى كل المسلم المتحقق في ضمن افراد حقيقة كون
لفظ المسلم في هذه الكلمة مجازا كما لا يخفى هذا ان اعتبرنا دلالة الكلمة على الجنس ودلالة
علامة الجمع والعهد وتعيين الماهية على مدلولها وان جعلناها كلمة واحدة موضوعة بالاستقلال
لمجموع هذا المعنى فوجه الدفع ان الاستدلال قياس مع الفارق لكون المقيس عليه كلمة مستقلة
موضوعة بوضع واحد ولم يلاحظ فيها دلالة القيد والمقيد بل وضع مجموع اللفظ بازاء
مجموع المعنى بخلاف المقيس فانه اريد من كل كلمة منه معنى على حدة والقول بان المجموع عبارة
عن الباقي بعنوان الحقيقة فهو مع بطلانه كما بينا سابقا لا يلائم ظاهر الاستدلال من ملاحظة
العلة المستنبطة في قياسه والحاصل ان المستدل ان اراد مقايسة التركيبات المذكورة
التي هي موضوعة بوضع حقيقي نوعي لمعان مركبة معهودة في كونها حقيقة في معانيها
التركيبية الحقيقية على المفردات المشتقة الموضوعة بالوضع النوعي للمعاني المختلطة
باجزاء متعددة مع قطع النظر عن ملاحظة مفرداتها واجزائها فلا ريب انه ليس من محل
النزاع في شيء وكون كل منهما حقيقة في معانيها متفق عليه وان اراد مقايسة بعض اجزائها
وهي المقيدات بباقي الاجزاء في كونها حقيقة على اجزاء المفردات المقيدة فثبوت الحقيقة
في المقيس عليه اول الدعوى وان ادعى في المفردات وضعا مستقلا فلا مناسبة بين
المقيس والمقيس عليه ولا جامع بينهما على ما هو ظاهر الاستدلال ومن هنا يظهر جواب من
استدل بهذا الدليل على كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي اذ الفرق
واضح بين المقيس والمقيس عليه ح وذلك الوضع لم يثبت ح في المقيس على نحو المقيس عليه
من جهة اختلاف المعنى بسبب القيد حتى يقال انه موجود في المقيس بل بسبب جعل الواضع وهو
فيما نحن فيه اول الكلام بقي الكلام في المثال الاخير وجعله مقيسا عليه ووجهه ان الخصم
يفرق بين اسماء العدد وغيرها والمحقق في جوابه منع الفرق بينهما ووجهه ما تقدم في
المقدمات وقد يجاب بان الخصم لعله يقول في المثال المذكور بان المراد بالالف تمام المدلول
وان الاخراج وقع قبل الاسناد والحكم وفيه مع ما عرفت من فساد هذه الطريقة انه مبني
على الفرق بين اسماء العدد وغيرها في ذلك وهو غير ظاهر الوجه والقائل بحجية التفصيل
الثالث هو حجية السابقة واستثناء الصفة وغيرها لكونها عند القائل من قبيل المستقل

ولكن حجة التفصيل الرابع هو الحجة السابقة وضعفها غني عن البيان واما حجة القول الآخر وهو قول فخر الدين فقال الغالب انما والذي اراه اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز في اللفظ لان تناوله لبقية المسميات لا تجوز فيه فهو من هذا الوجه حقيقة في المتناول واختصاصه بها وقصوره عما عداها جهة في التجوز وضعفه ظاهر مما مر قانون العام المخصص بمجمل ليس بحجة اتفاق فان كان مجملا من جميع الوجوه ففي الجميع مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين الا بعضهم وان كان اجماله في الجملة ففي قدر الاجمال مثل الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود واما المخصص بمبين فالمعروف من مذهب اصحابنا الحجية في الباقي مطلقا ونقل بعض الاصحاب اتفاقهم على ذلك واختلف العامة فمنهم من قال بعدم الحجية مطلقا ومنهم من خص الحجية بما لو كان المخصص متصلا ومنهم من قال بحجيته في اقل الجمع ومنهم من قال بالحجية فيما لو كان العام منبئا عن الباقي قبل التخصيص كالمشركين بالنسبة الى الحربي بخلاف مثل السارق فانه لا ينبئ في الذهن منه الى من يسرق ربع دينار فما فوقها من الحرز ومنهم من خص الحجية بما كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كالمشركين قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلوة قبل اخراج الحائض لنا ظهوره في ارادة الباقي بحيث لا يتوقف اهل العرف في فهم ذلك حتى ينصب قرينة اخرى عليه غير المخصص ولذلك ترى العقلاء يذمون عبدا قال له المولى اكرم من دخل داري ثم قال لا تكرم زيدا اذا ترك اكرام غير زيد ايضا وايضا العام كان حجة في الباقي في ضمن الجميع قبل التخصيص بمعنى انه كان بحيث يجب العمل على مقتضاه في كل واحد من الا ما خرج المخرج بالدليل وبقي الباقي فنستصحب حجيته في الباقي واما ما ذكره بعضهم بانه كان متناولا للباقي قبل التخصيص وهو مستصحب فان اراد التناول الواقعي فهو غلط لعدم العلم ولزوم البداء في التخصيص وان اراد التناول الظاهري فلا معنى لاستصحاب الظهور وان اراد استصحاب حكم التناول الظاهري فهو ما قلنا ولنا ايضا احتجاج السلف من العلماء دائما العمل بالعمومات المخصصة بحيث لا يقبل الانكار وربما يستدل ايضا بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكانت افادة العام لدخول الباقي موقوفة على افادته للمخرج فلو كانت افادته للمخرج ايضا متوقفة على ذلك لزم الدور والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو ضعيف لانه دورمعية كما في المتضايفين واللبنتين المتساندتين احتج المنكر مطلقا بوجهين الاول انه حقيقة في العموم

غير مراد

غير مراد والباقي احد من المجازات فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال ارادة سائر مراتب الخصوص
ولا مرجح فيصير مجملا والثاني انه خرج بالتخصيص عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة
والجواب عن الاول منع الاجمال وعدم المرجح اذ الاقربية الى العام مرجح ومدار مباحث الالفاظ
على الظنون فكما ان التبادر علامة الحقيقة فظهور العلاقة علامة تعين المجاز ولذلك لو
قيل رايت اسدا يجب التبادر الى الذهن معنى الشجاع لا البخر ولا ريب ان العام المخصص سيما
ملاحظة عدم ذكر مخصص اخر معه ينحصر في تمام الباقي لكونه اقرب الى الاصل المدلول وكفاك
في المرجح ما ذكرنا من الادلة مع ان الوقوع في كلام الحكيم ايضا يبعد عن الاجمال لا بمعنى انه
لا يقع المجمل في كلام الحكيم ايضا ابدا لو قوعه فى الجملة كما لا يخفى بل بمعنى ان الاصل والقاعدة
الناشية عن الحكمة والاعتبار يقتضي عدمه حتى يثبت بالدليل ووقوعه كحمل كلا مع على
حالة القطع اذا دل الدليل عليه والحمل على اقل الجمع كما ذكره القائل به وان كان يدفع الاحتمال
لكن الحمل على تمام الباقي اولى منه لضعف دليله الظهور الفرق بين الجمع والعام كما مر ولا قائل
بارادة غيرهما بالخصوص مضافا الى ما سنذكره فى بطلان ذلك القول ايضا ومما ذكرنا يظهر
الجواب عن الثاني ايضا ولكن الاشكال فان مقتضى محل النزاع ان القول بعدم الحجية مطلق
وهذا الدليل يقتضي اختصاصه بالقول بكون العام المخصوص مجازا فى الباقي ولا ينهض على
من قال بانه حقيقة فى الباقي وكيف ذلك وكيف يجتمع هذا مع الكلام فى القانون السابق
فان الكلام ثمة يقتضي حجيته فى الباقي سواء كان حقيقة او مجازا لان كلا من الحقيقة والمجاز
ظاهر فى معناه والكلام هيهنا يقتضي الخلاف فى الحجية وقد يوجه هنا الاستدلال بحيث
ينهض على القول بالحقيقة بان مراد من قال بان العام المخصص حقيقة فى الباقي انه حقيقة
فيه من حيث انه احد ابعاض العام لا انه حقيقة فى الباقي من حيث انه تمام الباقي فح يبقى فالا
ان تمام الباقي احد الحقائق فلا يحمل عليه بخصوصه ورد بانه لا يجري على القول بكون المجموع
اسما للباقي فكما لا يقول احد ان السبعة مثلا اسم لهذا العدد وما دونها كلك لا ينبغي ان
يجوز ذلك في عشرة الا ثلثة ولا على القول بان الاسناد وقع بعد الاخراج فان المراد بلفظ
العام هو معناه الحقيقي الاصلي لا الباقي فقط فهو عين الحقيقة لا احد الحقائق ولا على القول
بانه حقيقة فى الباقي لاستصحاب التناول السابق وعدم منافاة عدم تناوله الغير لتناول
الباقي فان ظاهره انه لم يطرء عليه شيء الا خروج ما اخرجه المخصص فلا يبقى الا تمام الباقي

وكذا لا يجري على الدليل الآخر الذي هو سبق الباقي الى الذهن فانه لا معنى لسبق احد الا
بعاض من دون تعيين ولا على القول بكونه حقيقة فيما لو بقي غير منحصر لان هذا القول
منهم ليس لانه احد ابعاض العام كما هو مناط التوجيه في الاستدلال بل لا انه هو عام في
ان النزاع هنا انما هو على القول بمجازية لفظ العام في الباقي كما هو المختار في القانون الا
وقول المفصل بالمتصل والمنفصل ايضا مبني على ذلك فانه مبني على ان المخصص بالمنفصل
مجاز دون المتصل اقول ولعل التفصيلات الاخر في المسئلة ايضا على هذا ناظرة الى
ملاحظة مناسبة بعض المجازات للعام دون بعض بحسب المقامات فان ما الباقي عن الباقي
قبل التخصيص اقوى من غير المبني وكذا ما لا يحتاج الى البيان اقوى مما يحتاج اليه نظير
من قال بالحجية في اقل الجمع ان اقل الجمع هو المتيقن من بين المجازات يعني جميع افراد الباقي
والزائد مشكوك فيه فصار حاصل المراد انا ان قلنا بان العام لم يستعمل في معنى مجازي
وبينا على القول بالحقيقة في القانون السابق فلا مناص عن الحجية وان قلنا بالمجازية
فيجي فيه هذا الخلاف المذكور في هذا القانون وبما ذكرنا يندفع المنافاة المتوهمة بين الكلا
ايضا واقول الانصاف ان ما ذكر في الترديد لا يدفع التوجيه المذكور لان مراد من يقول
بانه حقيقة في الباقي انه حقيقة فيما لم يخرج عن حكم العام فلو فرض تخصيص تمام الباقي مرة
اخرى وكرة بعد اولى بل وكرات متعددة ولم نطلع الا على التخصيص الاول فاحتمال التخصيص
حاصل عند السامع ولا ريب ان القائل بكونه حقيقة في الباقي يقول بالحقيقة في المرة الاولى
ايضا كما هو مقتضى دليله فالمراد بالباقي ما لم يثبت خروجه بهذا التخصيص وان احتمل خروجه
عنه بتخصيص اخر وح فالعام محتمل لحقائق متعددة فاذا قامت القرينة على عدم ارادة الجميع
فيتساوى احتمال سائر الحقائق ويتم الدليل اذ الكلام في هذا المقام بعد تسليم تصحيح
هذا القسم من الحقيقة فيصير ذلك نظير اطلاق العام المنطبق على افراده من حيث وجوده في
ضمن كل واحد لا من حيث الخصوص وبعد تسليم ذلك فمنع جريان الاستدلال مكابرة فتم
الكلام فيه مثل القول بالمجازية حرفا بحرف وما ذكرنا نعتقده بعد التامل على اجراء الدليل
على جميع الاقوال في الحقيقة فان مراد من قال ان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة لعله كون
المستثنى والمستثنى منه اسما للباقي وذكر السبعة بعنوان المثال ويجي الكلام السابق في
الباقي من انه يحتمل مراتب متعددة كلها معنى حقيقي لمجموع التركيب على قول هذا القائل وكذا

الكلام

الكلام على القول بكونه حقيقة في غير المحصور لان لغير المحصور ايضا مراتب متعددة كلها معنى حقيقي
للعام على قول هذا القائل نعم يخدش في ذلك البيان ان ذلك انما يتم فيما كان افراد العام غير
محصور واحتمل التخصيص مراتب متعددة منه واما على القول بكون الاسناد الى الباقي بعد
الاخراج فانت بعد التامل فيما ذكرنا في بطلان هذا القول تعلم ان الكلام في الحجية وعدم
الحجية انما يرجع الى الحكم والاسناد المتعلق باللفظ وقد فرض انه ليس الا بالنسبة الى الباقي
والتخصيص لم يتحقق فيه بالنسبة الى لفظ العام بل انما تحقق بالنسبة الى الاسناد والحكم فان
حمل الاسناد بغير القيد المخرج فهو يحتمل المراتب المتعددة ويجري فيه الكلام السابق وعما ذكرنا
ذكرنا يظهر اندفاع المنافاة بين الاصلين ايضا اذ الحقيقة والمجاز لا يستلزمان الظهور
والحجية في جميع الاحوال بل انما هو اذا لم يظهر هما اجمال فقد يحتاج الحقيقة الى القرينة
كما في المشترك وكذلك المجاز اذا تعددت المجازات بل وكذلك المشترك المعنوي اذا اريد منه فرد
معين فان معرفة ان المراد برجل في قوله تعالى وجاء رجل من اقصا المدينة هو حبيب النجار
يحتاج الى القرينة مع انه حقيقة على الظن كما بيناه في مباحث الاوامر وتحقيق ان الكلام في
القانون السابق انما هو بعد تسليم الحجية فلا منافاة وفيه ايضا باطل وعما بيناه يبطل ما ذكرنا
استدلالهم على عدم الحجية في هذا الاصل بتعدد المجازات واجمال المراد موقوف على كون
المجازية معروفا عنها في هذا القانون فكيف يتكلمون بعد ذلك في الحقيقة والمجاز مع انه
كان ينبغي تقديم هذا القانون على السابق وكتب الاصول كلي حسن بنا لان كلام المتقدم
في تقديم القانون السابق على هذا قيل والحق ان الخلاف فيما سبق مبني على فرض اداة الكل
والمظهورة فغير لازم والقائل بكونه حقيقة يلزمه الظهور والقائل بكونه مجازا على خلافه
اذ المجاز قد يكون ظاهرا وقد يكون غيره وقد علم التفصيل فتامل اقول ويظهر ما فيه بالتامل
فيما قدمناه اذ لو بنينا على التحقيق واقتضاء الدليل فالحق ان الحقيقة والمجاز كليهما ظاهرا
في معناهما اذا اتحدا وتعين القرينة على كل منهما فيما احتاج اليه على فرض الاشتراك او
تعدد المجاز وقد بينا لك سابقا بطلان الحقيقة وتعين المجاز في تمام الباقي واحتمال ارادة
ما دون تمام الباقي خلاف الظاهر ولا يصار اليه ولو اعرضنا عن التحقيق وتماشينا مع الخصم
في تصحيح الحمل على الحقيقة فلا يتفاوت الكلام في هذا القانون على القولين فتامل ويؤيد
ما ذكرنا استدلالهم الثاني فانه لو لم يكن ناظرا الى احتمال الحقيقة لرجع الى الدليل

الاول ولكان تكراره لغوا اذ الاجمال من جهة تعدد المجاز اخص من عدم الظهور فانه اعم

من ان يكون من تلك الجهة او من جهة احتمال الحقايق فخ يصير العام في محتملات الباقي على

القول بالحقيقة مثل النكرة التي اريد بها فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب مثل

قوله تعالى وجاء رجل من اقصا المدينة ولكن كل ادلة القائلين بالحجية قابل للقولين

من دعوى الظهور ولزوم الذم واستصحاب التناول وغيرها كما بيناها بل بعضها في الدلالة

على القول بالحقيقة اظهر ثم ان هيهنا امر لا بد ان ينبه عليه وهو ان ظاهر كلام المستدل

في اقل الجمع ان محل النزاع فيما وكل المتكلم تعيين افراد المخرج والباقي الى المخاطب كما لو قال اكرم

البيضات الا ثلثة منها ونحو ذلك وعلى هذا يلزم على القول بجواز التخصيص الى الواحد ان

يكون العام حجة في الواحد لانه المتيقن ايضا ولم يستثنه المستدل وتمم في الاجمال ولعل

المستدل بين ذلك انما هو الصحيح لا نظر القائل بالحجية في اقل الجمع فان الغالب الوقوع في كلام

الحكيم في التخصيصات ملاحظة التعيينات في الاحكام ولا بد ان يكون مراد من يجوز التخصيص الى

الواحد في القانون المتقدم ايضا التخصيص الى واحد معين عند المتكلم لا اي واحد يكون

ولكن اقل الجمع عند القائل به ثمرة مثلا قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على

طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فقد تعلق الاخراج عن نفي

التحريم بهذه الثلثة بخصوصها ولكن انما حرم عليكم الميتة والدم فاذا ورد النص

بحرمة لحم الاسد ولحم الكلب فيجب الاخراج ايضا وهكذا وكما ان الحرمة تتعلق بالمخرج بخصوصه

فكذلك نفي الحرمة لا بد ان يتعلق بالباقي بتعينه فلا بد ان يكون الباقي متعينا سواء كان واحدا

خاصا او اقل جمع خاص والى ما ذكرنا ينظر الكلام السابق على الاستدلال واجراه على القول

بالحقيقة ايضا كما نبهنا عليه ويجيء في القانون الاتي ايضا اشارة الى ذلك ومما ذكرنا يظهر

ضعف ما قد يعارض قرينة المجاز المرجحة للحجية في تمام الباقي على ما ذكرنا بتيقن ارادة الواحد

او اقل الجمع وكذلك ضعف هذه المعارضة في بيان عدم جواز التخصيص الا بارادة جمع يقرب

من المدلول كما اشرنا اليه في محله هذا ولكني لم اقف في كلماتهم تنبيها على ما ذكرنا فانهم

ذكروا حجة المفصل بالحجية في اقل الجمع دون غيره كما ذكرنا ولم يتعرضوا لما فيه فلا بد لهم

ان يجيبوا عنه بان تيقن الاقل انما يفيد الحجية اذا تعين فلا ثمرة لهذا الكلام وان

اعتمد المفصل في التعيين على قرينة اخرى فهذا ليس من حجية العام في الباقي في شيء كما

لا يخفى بل التجريح انما يثبت في العام مع القرينة المذكورة **تنبيه** قد عرفت ان المخصص المتصل
هو الاستثناء المتصل والغاية والشرط والصفة وبدل البعض ولا يخفى ان المخرج في الا
والغاية هو المذكور بعدها واتها وفي الباقيات هو الغير المذكور فالباقي في قولنا اكرم الناس
الا الجهال هو الناس العلماء وفي اكرم العلماء الى ان يفسقوا هو غير من فسق من العلماء وفي
اكرم العلماء ان كانوا صلحاء هو الغير الصالحين منهم وفي اكرم الرجال المسلمين هو المسلمين
من الرجال وفي اكرم العلماء شعراءهم هو غير الشعراء منهم وانت بعد ذلك خبير بطريق
اجراء الكلام في المباحث السابقة منها من بيان مورد الحقيقة والمجاز والحجية وعدم
الحجية وغيرها وتمييز المختار والمزيف **قانون** الحق موافقا للاكثرين حتى ادعى عليه جمع منهم
الاجماع عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وقيل يجوز وعلى المختار فالحق الا
كتفاء بالظن وقيل يجب تحصيل القطع ولا بد في تحرير محل النزاع وتحقيق المقام من تمهيد
مقدمة تنكشف عند ملاحظتها غواشي الاوهام وهو ان الفرق الواضح حاصل بين حالنا وحال
اصحاب النبي والائمة ع في طريق فهم الاحكام ومعرفتها واخذها منهم ع ومن احاديثهم
لانهم كانوا شافهين لهم ومخاطبين بخطابهم عارفين بمصطلحهم واجدين للقرائن الحالية
والمقالية عالمين لبعض الاحكام من الضرورة والبداهة آخذين ما لا يعلمونه من كلامهم
وكانوا قد يعلمون العموم ويشتبه عليهم الخصوصية في بعض الموارد ويسئلون عنه وقد
يعلمون الخصوص من الخارج واكثرها الغالب في الافراد ويعرفون ان المراد من العام هو الباقي
بقرينة ما سمعوه او بقرينة المقام واكثرهم كانوا محتاجين حين السؤال فكلما كان المسموع
منهم لابد ان يكون منهم بحيث ولا يؤخر بيانه عن وقت حاجتهم فيجب عليهم العمل على العام والمطلق
اذا سمعوه بدون التخصيص وربما كان الوقت يقتضي التعميم له والتخصيص لاخر وربما كان يقتضي
الحال من اجل التقية وغيرها وان شئت توضيح الحال فقايسهم بالمقلد السائل عن
مجتهد في هذا الزمان واما نقلهم الاخبار الى غيرهم في زمانهم وعملهم عليه فهو ايضا لا
يشبه الاخبار الموجودة عندنا فانه كان اسباب الاختلال والاشتباه قليلا لانهم
كانوا يشكلون فيما ورد عليهم اخبار مختلفة من اصحابهم وكانوا يسئلون عن ائمتهم في ذلك
ويجيبون بالعلاج بالرجوع الى موافقة الكتاب والسنة او مخالفة العامة او الشهرة او
غير ذلك ثم التخيير او الاحتياط وهو بعينه مثل الخبر المنقول في زماننا عن مجتهد بعيد عنا

او اخبار منقولة متخالفة عنه وبالجملة اخص امرنا في هذا الزمان في الرجوع الى كتب الاحاديث
الموجودة بيننا ولا ريب ان المتعارضات فيها في غاية الكثرة بل لا يوجد منها خبر بلا معارض الا
في غاية الندرة فكيف يقاس هذا بخبر ينقله الثقة عن امامه بلا واسطة الى اهله او الى بلده
مع علم المستمع بما يفهمه ولا يحتمل ذلك مع اتحاد الاصطلاح وقلة اسباب الاختلال ولانا
عرض الاختلالات بسبب طول الزمان وكثرة تداولها بالايدي سيما ايدي الكذابة واهل
الريبة والمعاندين للائمة فادخلوا فيها ما ليس منهم فنحن في الاخبار التي وصلت الينا في وجوه
من الاختلال من جهة العلم بالصدور عنهم وعدمه ومن جهة جواز العمل بخبر الواحد الظني
وعدمه وكذا في اشتراط العدالة وتحقيق معنى العدالة ومعرفة حصولها في الراوي وكيفية
الحصول من تزكية عدل او عدلين ومن جهة الاختلال في المتن من جهة النقل بالمعنى مرة او مرارا
مختلفة واحتمال السقط والتحريف والتبديل وحصول التقطيع فيها الموجب لتفاوت الحال
من جهة السند والدلالة ومن جهة الاختلال في الدلالة بسبب تفاوت العرف والاصطلاح
وخفاء القرائن وحصول المعارضات اليقينية سوى الاشكال في جهة العلاج من جهة اختلال
النصوص الواردة في التعارض وان التكليف اليقيني الثابت بالضرورة من الدين لابد
من تحصيل معرفته من وجه يرضى به صاحب الشرع وسبيل العلم به منسد غالبا وليس لنا
سبيل في ذلك الا الرجوع الى الادلة المتعارفة والكتاب العزيز لا يستفاد منه الا اقل قليل
من الاحكام مع اختلال واشكال في كيفية الدلالة في اكثرها والاجماع اليقيني نادر الحصول
وكذا الخبر المتواتر والاستصحاب لا يفيد الا الظن والاخبار مع انها لا تفيد الا الظن
متخالفة ومتعارضة في غاية الاختلاف والتعارض بل الاختلاف حاصل بينها وبين سائر
الادلة ايضا بل الاختلاف موجود بين جميع الادلة ولابد في الاعتماد على شيء منها على
بيان مرجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح او المساوي والقول بالتخيير مطلقا والاخذ باحد الطرفين
من باب التسليم انما يتم مع العجز عن الترجيح كما هو منصوص عليه في الاخبار مدلولا عليه
بالاعتبار فالاخذ بكل ما رايناه اولا من حديث او ظاهر اية او استصحاب مع وجود
الظن الغالب بوجود المعارض مجازفة من القول اذ يلزم على هذا التخيير في العمل مطلقا
ودوامه وهو باطل جزما وبالجملة الذي نجزم به ويمكن ان نعتقده بعد ثبوت العجز عن تحصيل
العلم وسد بابه هو استخراج الحكم عن هذه الادلة في الجملة بمعنى انه يمكن الاعتماد على

ناسل

ما حصل الظن بحقيقته من جملتها لا الاعتماد على كل واحد منها والاصل حرمة العمل بالظن الا
ما قام عليه الدليل ولم يقم الا على هذا القدر مع انا لو قلنا انه يجوز لكل من روى حديثا او فهم
استحبابا ان يعمل عليه وكذلك سائر الادلة فيصير الفقه حينئذ من باب الهرج والمرج ولا يكاد ينتظم
له نسق فان قلت انك قائل بان الخبر الصحيح من باب خبر الواحد حجة مثلا فاذا راينا حديثا
صحيحا نعمل عليه لان الاصل عدم المعارض ولا علم لنا بوجوده فيه بخصوصه وهكذا في غيره
قلت اجراء الاصل مع وجود العلم بوجود المتعارضات غالبا لا معنى له فان قلت العلم بوجود
المتعارضات انما هو في الجملة وليس في خصوص هذا الحديث قلت ان هذا يصير من باب
الشبهة المحصورة التي حكموا بوجوب الاجتناب عنها مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب في
الشبهة المحصورة ايضا الى ان يلزم منه العمل بالحرام لا يتم الكلام هنا لان فتح باب [illegible]
في ذلك لاحاد المكلفين يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع فان اعتبار ملاحظة المعارض مع
ان الغالب في ذلك هو التعارض وخبر لم يوجد له معارض لمن اتى بطريقة الاستنباط
في غاية الندرة وان كان في اول امره والحاصل ان المجتهد اذا علم ان دليل الحكم انما هو
منه الادلة المتعارضة المتخالفة لا نفس كل واحد منها فلا بد من البحث عن المعارض
حتى يعرف ان العمل بايهما هو الراجح في ظنه لئلا يكون مؤثرا للمرجوح ولئلا يكون تاركا للـ
المستفيضة الواردة بالعلاج والترجيح فيما لو كان الخبران متخالفين اذ العلم بوجود الخبرين
المتعارضين في جملة تلك الاخبار حاصل لنا ويجب علينا علاجه وعدم العلم بالفعل
بان هذا الخبر الذي رواه او لا اصل هو من هذا الباب ام لا لا يوجب العلم بعدم ذلك لان
وجود الخبرين المتعارضين صادق على ما ورد علينا في جملة الادلة مع امكان معرفتهما بعينهما
ومما ذكرنا يظهر انه لا يمكن التمسك باصالة عدم المعارض في كل رواية اذ المفروض ان احاد
مشتملة على الحديث الذي له معارض والحديث الذي لا معارض له وكوننا لا اصل عدم كون
الحديث الذي نراه او لا هو ما لا معارض له ليس باولى من كونه هو الذي له معارض فيجب اجراء حكم
كل من الصنفين فيه وهو لا يتم الا بعد البحث والفحص وحاصل المقام ان حجة الله على العباد
منحصرة في [illegible] وبعد العجز عن الوصول اليهما وبقاء التكليف فلا دليل على جواز
الاعتماد الا على ظن من استفرغ وسعه في تحصيل الظن من جهة الادلة المنسوبة اليهم ولا
يمكن ذلك لنا الا بعد الفحص عن المعارضات والاعتماد على الترجيحات وسياق الكلام في كفاية

الظن وبعدم وجوب تحصيل العلم عليه اذا عهد هذا فنقول ان العام المتنازع فيه واحد
من الادلة واحتمال وجود المعارض اعم من المناقض الرافع لجميع حكمه او المخصص الرافع
لبعضه ولما كان الغالب في العمومات التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص تقوى
احتمال وجود المعارض هنا فصار مظنونا فصار ذلك كالدليل بوجوب الفحص عن المعارض عن
سائر الادلة وشبهة من لا يقول بوجوب الفحص عن المخصص في العام هو انه لو وجب طلب
المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة اذ احتمال ارادة خلاف
ولازم الوقوع فالحفظ بالحمل على الظاهر قائم فيهما ولا يجب ذلك في الحقيقة اتفاقا وبدلالة
قضاء العرف بذلك فكذا العام وفيه اولا انه ان اراد انه لا يجب الفحص عن الحقيقة اصلا
بمعنى انه اذا ورد حديث يدل على فعل شيء بعنوان الوجوب ولكن احتمل احتمالا راجحا وجود
حديث آخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاول الاستحباب فهو في الحقيقة احتمال
المعارض فلا معنى لعدم وجوب البحث عنه فكيف يدعى عليه الاتفاق وان اراد انه لا يجب في الحقيقة
طلب المجاز اذا لم يكن هناك ظن بوجود المعارض من الادلة بل ولا احتماله بمعنى ان يتفحص
لاحتمال قيام قرينة حالية او مقالية دلت على ارادة المعنى المجازي من الكلمة فهو صحيح ولم
في العام ايضا من هذه الجهة فانا لا نتفحص في العام عن المخصص لاحتمال ان يكون المراد معنا
المجازي بل لان وجود دليل خاص يرفع احكام بعض افراد العام محتمل او مظنون وان آل
ذلك الى حصول التجوز في العام بعد ظهوره فتداخل البحثين لا يوجب كون كل منهما مقصودا
بالذات ولما كان العام من جملة الادلة اكثر احتمالا لوجود المعارض خصوه بالبحث دون
سائر الادلة وثانيا على فرض تسليم كون البحث عن العام من جهة دلالة اللفظ وحقيقته
والاحتراز عن التجوز ولكن نقول ان الاتفاق الذي ذكره المستدل هو الفارق بين انواع
الحقايق لعدم تحققه فيما نحن فيه بل تحقق خلافه فقد ادعى جمع من المحققين الاجماع على
وجوب الفحص فحصل الفارق وبطل القياس مع الفارق موجود بوجه آخر وهو تفاوت
الحقايق في الظهور الا ترى انهم اختلفوا في ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة فنقول هنا
ان استعمال العام في معناه المجازي بلغ حد الاشتهار الى ان قيل ما من عام الا وقد خص
بخلاف سائر الحقايق فان لم نقل بترجيح المجاز المشهور فلا اقل من التوقف في الغلبة من جهة
للتجوز واصالة الحقيقة وعدم التخصيص للحقيقة فيصير مجملا فيحتاج الى الفحص عن

سائر

سائر الحقايق فان الغلبة ليس فيها الى هذا الحد بل اكثر الالفاظ محمول على الحقايق وما يقى ان
اكثر كلام العرب مجازات فهو اغراق ليس على حقيقته ومما يوضح ما ذكرنا انه لا يجب الفحص عن
احتمال سائر المجازات في العام ايضا كما اذا احتمل اطلاق العام على شخص باعتبار جامعية جميع
اوصاف افراد العام فاذا قيل جاء العلماء فيحتمل ان يراد منه زيد باعتبار انه علم مساو لعلم كلهم
بعلاقة المشابهة ويحتمل ان يراد منه امرهم او حكمهم او نوابهم بعلاقة المجاورة او التعلق ونحوه
بل تحمله على حقيقته من هذه الجهة بخلاف احتمال جهة التخصيص بارادة بعضهم دون البعض
وكانه غفل من غفل في هذا الاصل من جهة الغفلة عن تفاوت المجازات او عن ان الكلام في
الفحص عن المعارض من حيث انه معارض لا في طلب المجاز من حيث انه طلب المجاز وقد عرفت امكان اجتماع
الحيثيات وافتراقها فتامل فيما ذكرنا بعين الانصاف تجده حقيقا بالقبول واما الدليل على
كفاية الظن بعدم وجود المخصص بعد الفحص فهو الدليل على كفاية الظن في مطلق معارضات
الادلة وهو ان ضرورة بقاء التكليف وعدم السبيل الى تحصيل الاحكام الواقعية بعنوان اليقين
يفيد جواز العمل به وان فرض امكان الوصول اليه في بعضها لان الحكم الذي يمكن ان يحصل فيه العلم
ان كان مركبا او كان بيانا للعبادات المركبة فتحصيل العلم بالجزء ليس تحصيلا للعلم بالكل وما
بعضه ظني فكله ليس بعلمي جزما كما هو واضح وتحصيل العلم بالكل في غاية البعد وان كان بسيطا
او كان هو بعض المركب فاستفراغ الوسع في تحصيله انما يمكن بعد تتبع جميع الادلة وهو مستغرق
للاوقات غالبا مفوت للمقصود مع انه عسر عظيم وحرج شديد وهما منفيان في الدين بالآيات
والاخبار فثبت كفاية العمل بالظن مطلقا فنقول فيما نحن فيه ان العلم بعدم المخصص في العام
غير ممكن غالبا وتحصيل ما يمكن فيه العلم مستلزم لتفويت العمل باكثر العمومات وبهذا التقرير يندفع
ما يتوهم ان ذلك يقتضي جواز العمل بالظن في البعض دون البعض وان العمل بالظن انما هو فيما
لم يمكن تحصيل القطع وهو خلاف ما هو المعهود من طريقتهم في الفقه من جواز العمل بالظن وان
امكن تحصيل العلم في بعض الاحكام ايضا فان المراد في هذا الاستدلال ان العمل بالظن في الكل
انما هو لاجل ان تحصيل العلم فيما يمكن فيه من الصور النادرة يوجب تفويت العمل بالاكثر والعسر
والحرج لا انه لا يجوز العمل بالظن الا فيما لا يمكن القطع ولما يمكن ان يوجه القول بلزوم تحصيل
القطع بعدم المخصص في العمل على العام وهو ان العمل بالظن مشروط بعدم امكان تحصيل اليقين
وهو ممكن لانه مما يعم البحث عنه وكان مما يبتلى به عموما فالعادة تقضي باطلاع الباحثين عليه

وتفتيشهم على وجوده وعدمه واما الذى ليس بهذه المثابة فالمجتهد بعد البحث يحصل له القطع
بذلك اذ لو كان مخصص لذكروه وذكر مع ما فيه من منع حصول القطع فى المقامين اذ غاية الامر عدم
الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود ان اشتراط العمل بالظن بعدم امكان تحصيل اليقين لا
دليل عليه اذا اليقين بحكم الله الواقعى لا يحصل بالقطع بعدم المخصص اذ عدم المخصص لو سلم القطع
به فى نفس الامر اليه فكيف يحصل القطع بان المراد من العام هو جميع الافراد بل لعله كان فى مقام
الخطاب قرينة حالية افهمت ارادة البعض مجازا مع ما فى سند العام ودلالته من غير جهة العموم
ايضا من وجوه من الاحتمال المتنع عن القطع بحكم الله الواقعى وهكذا الكلام فى سائر الادلة بالنسبة
الى المعارض وبالجملة وجود المعارض وعدمه احد اسباب الخلل كما اشرنا سابقا فدعوى انه بعد
حصول القطع بعدم المعارض والمخصص يحصل القطع بحكم الله تعالى جزاف من القول وامكان سد
جميع الخلل فى المتن والسند وسائر كيفيات الدلالة لم يرز الى الان سبيل الى التمكن عنه ودعوى
اشتراط قطعية بعض مقدمات الدليل اذا امكن مع عدم افادة الدليل الا الظن ترجيح بلا
مرجح فان قلت ان ما ذكرت يوجب الاكتفاء بمطلق الظن لانه هو حكم الله الظاهري فلا يجب البحث
عن المعارض اصلا فضلا عن تحصيل القطع قلت ان المراد من الظاهر هو الراجح الدلالة الذى ترجح نقيضها
خلافه وبعد ملاحظة احتمال المعارض احتمالا راجحا لا يبقى الظهور فى دلالته نعم الظن الذى يحصل فى
مع قطع النظر عن احتمال المعارض لها ظهور فى مدلولاتها وهو لا يكفى لنا نعم انما يكفى لاصحاب
الائمة والحاضرين مجلس الخطاب ومن قاربهم وشابههم فدليلنا على المطلوب هو ما يحصل
من ملاحظة مجموع الادلة بعد البحث والفحص لا كل واحد مما يمكن ان يصير دليلا ولكن لا
يجب فى الحكم بذلك الظهور القطع بعدم المعارض بل يكفى الظن ثم ان بعض افاضل المتأخرين
خبط خبطا عظيما وتبعه بعض افاضل من تأخر عنه وهو انه منع عن لزوم تحصيل القطع و
الظن كليهما فى طلب المعارض فى جميع الادلة سواء العام وغيره واستدل على ذلك بوجوه الاول
ان احدا من المتنازعين والمباحثين فى المسائل من اصحاب الائمة والتابعين لم يطلب فى
المسئلة التوقف من صاحبه حتى يبحث وينقب عن المعارض والمخصص بل سكت او تلقى بالقبول
ولا النقل الينا منها اجماعا على عدم البحث عن المخصص والمعارض وزاد بعضهم على ذلك
وقال ايضا الاصول الاربعمائة لم تكن موجودة عند اكثر اصحاب الائمة بل كان عند بعضهم
واحد وعند الاخر اثنان او الثلثة وهكذا والائمة كانوا يعلمون بان كلا منهم يعمل غالبا

بما عنده

باعث ولا يتم البحث عن المخصص الا بتحصيل جميعها فلو كان واجبا لا مر الائمة بتحصيل الكل فعدم

عن العمل ببعضها والجواب عن الاول بعد تسليم هذه الدعوى يظهر مما مر من التفاوت الظاهر

بين زماننا وزمان الائمة ع وهذا الكلام يجري في خطاب الائمة ع مع اصحابهم ايضا حيث لم يسأل

الاصحاب عنهم ع عن المخصص مع قرب وصولهم على معتقدهم من العموم ونزيد توضيحا ونقول ان الا

ستدلال بالعموم غالبا يكون في جميع الافراد وكل خطاب للائمة ع بالنسبة الى اصحابهم فانه

قد يكون المخاطب في الاصحاب هو طائفة من افراد العام المطابق لخطاب الامام ع وكان ذلك

موضع حاجة وبين الخصوص في موضع اخر وكلا المنازعين والمباحثين كان نزاعهم في طائفة

من افراد العام فكانوا غافلين عن العام فاستدلال صاحبه بذلك كاليكت وغلل

في تخصيص العام بالنسبة الى غير تلك الافراد اذا العام المخصص حجة في الباقي كما تحقق فرا

من قولنا النزيب في العمل بالعام البحث عن المخصص العمل بجميع الافراد وبه يندفع الاشكال

الطاري من جهة شيوع التخصيص وغلبته بالفحص عن المخصص في الجملة فاذا ظهر وجود مخصص

ما فلا دليل على وجوب التفحص ازيد من ذلك لا لنا ولا لظهور الاصالة الحقيقة الا مع احتمال

وجود مخصص اخر راجح على عدمه بالخصوص وليس ذلك من باب اصل التخصيص الراجح بسبب

الغلبة بل من جهة مطلق وجود المعارض للدليل فافهم ذلك وتامل حتى يتحقق لك ان

دعوى مثل ذلك الاجماع لا اصل لها ولا حقيقة مع انه ورد في الاخبار ما يدل على ذلك

مثل رواية سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين ع حيث اجاب عن اختلاف اصحاب رسول الله

وفي اخرها فان امر النبي مثل القران منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام مثل القران الى ان

قال فما نزلت على رسول الله ص اية من القران الا اقرانيها واملاها علي فكتبتها بخطي

تفسيرها وتاويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها

وفي معناها غيرها وظاهرها لزوم معرفة الجميع فبعد ملاحظة ان في الايات والاخبار

عاما وخاصا لا يندفع الاختلاف والحيرة الا بملاحظتها وانا مامورون بمعرفة العام والخاص

فكيف يجوز انا لم نؤمر بالبحث عن الخاص والاحاديث الائمة مثل احاديث الرسول وقد قال

الصادق ع في رواية داود بن فرقد المروية في معاني الاخبار انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني

كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان يصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب

ويدل على المطلوب ايضا الاخبار المستفيضة الدالة على عرض الاخبار المختلفة على الكتاب

ولا ريب ان موافقة الكتاب وعدمها لا يعلم الا بعد معرفة عام الكتاب وخاصه ومعرفة ذلك
فى فهم الكتاب لازم كما يستفاد من الاخبار فيستلزم ذلك لزوم معرفة عام الخبر عن خاصه ايضا
وهو معنى البحث عن المخصص واما الجواب عما زاده بعضهم فنقول مضافا الى ما ظهر مما تقدم
ان الاحاديث المجتمعة عندنا من الكتب الاربعة وغيرها اكثر مما كان عند كل واحد من اصحاب
الائمة من تلك الاصول بلا شك ولا ريب ومع ذلك فالفروع المتكثرة فى كتب الفقهاء الخالية
عن النصوص اكثر مما وجد فيه النص بمراتب شتى وما لم يذكروه فى الكتب الفروع ومما يتجدد
يوما فيوما السنة مضاعف ما ذكروه بل لا يتناهى ولا يعد فلو كان يلزم عليهم تبليغ احكام
الجميع بالخصوص فيلزم انهم ع والعياذ بالله قصروا فى ذلك لعدم تبليغ ذلك بالخصوص فى
الجميع جزما فظهر انهم اكتفوا فى جميع ذلك بالاصول الملقاة الينا بقولهم علينا ان نلقى
اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وهذا من اقوى الادلة على جواز العمل بالظن فى الاحكام
الشرعية اذ غاية ما فى الباب جعل الفرع من جزئيات اصل من عدة ولا ريب ان دلالة العلم
والقاعدة على جزئياتها ظنية فنقول ان الواجد للاصل والاصليين من اصحاب الائمة كان
عالما بالاصول الاصلية التى هى امهات المسائل مثل اصل البراءة وعدم جواز نقض اليقين
بالشك وعدم العسر والحرج وعدم التكليف بما لا يطاق واصالة الاباحة فيما لا ضرر فيه وقبح
الظلم والعدوان والاضرار ونحو ذلك وبينوا لهم فى جواب مسائلهم كثيرا من الخصوصيات
وكثيرا من العمومات الواردة فى الكليات ولم يظهر من حالهم ان تلك العمومات الثابتة فى الاصل
والاصليين كانت ابكارا لم يصلها ايدى التخصيص فلعل الرواة كانوا يعلمون ان مرادهم
من تلك العمومات الاستدلال على الباقى بعد التخصيص كما اشرنا او ان الخاص بين له من خارج
والتنصيص على جميع الجزئيات ليس بواجب على ما بينا واحتمال وجود مخصص اخر غير ما فهموه
لا يضر كما بينا الا ان الظن بالعدم كاف بل يكفى اصالة العدم ولم يظهر من حال صاحب الاصل
والاصليين انه ظن بوجود خاص او معارض فى سائر الاصول وعلى فرض الثبوت انه كان متمكنا
من الرجوع اليه ولم يفعل وعلى فرضه فلعل ان الامام ع اطلع عليه وقرره وكان ذلك عالما
عليها بخلاف زماننا فان وجود المعارض فى جملة الاخبار التى بايدينا ثابت ولا يعتريه شك
فكيف يقاس بزمان اصحاب الائمة ولعمرى ان امثال هذه الكلمات ممن تتبع الاخبار وعرف طريق
الفقه والفقهاء مما يقضى منه العجب ومما ذكرنا ظهر ان عدم امر الامام ع بتحصيل سائر

الكتب

الكتب لم يكن لاجل ان الفحص عن المخصص والمعارض لا حاجة اليه مع قيام الاحتمال الراجح او
لعله يعتمد على ذلك بانه اذا اشكل عليه الامر في العام يرجع الى الامام ع **والثاني** قوله
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الاستدلال انه نفي بالمفهوم التثبت عند مجيء العدل
والبحث عن المخصص تثبت واي تثبت وفيه ان الظاهر من الاية لزوم التثبت في خبر الفاسق الذي
نفهم منه مراده بعنوان القطع او الظن فانه هل هو صادق او كاذب والتفحص والبحث
عن المراد من خبر العدل اذا كان محتملا لغير ظاهره احتمالا مساويا لما يليه ليس تثبتا في انه هل هو
صادق فيه او كاذب والحاصل ان خبر العدل لا يتأمل في قبوله من حيث احتمال الكذب بل
التأمل والتثبت انما هو في فهم المراد ولم يظهر من الاية نفيه كما لا يخفى لا يقال ان هذا تقييد
في خبر العدل والاصل عدمه واطلاق الاية يقتضي عدم التثبت في خبر العدل مطلقا لا
في الكذب فقط لانا نقول انا نمنع الاطلاق بالنسبة الى هذا المعنى حتى يطالب بدليل
التقييد بل نقول المتبادر من الاية المقيد وانكاره مكابرة مع انه يرد على المستدل النقض
بمجمل خبر العدل فان قيل ان المجمل خرج بالاتفاق وبحكم العقل للزوم التحكم من حمل الكلام
على بعض المحتملات ولا اتفاق هنا ولا يحكم العقل بعدم جواز ترجيح العموم لوجود المرجح من
تبادر العموم لاصالة الحقيقة وايضا القول بكون العام مثل المجمل رجوع عن القول بكون العام
حقيقة في العموم كما في المجاز المشهور عند من يتساوى عنده احتماله مع الحقيقة وان
الحاصل في المجاز المشهور للمعنى الحقيقي كما انه بعد قطع النظر عن الشهرة فكذلك المسلم من
التبادر هنا هو بعد قطع النظر عن شيوع غلبة التخصيص مع ان هنا فرقا اخر وهو ان العام
بعد ثبوت التخصيص في الجملة يكون ظاهرا في الباقي كما مر بخلاف المجمل المشترك ولئن سلمنا
اطلاقها لا يرجح بالنسبة الى العدالة فنقول ان ما ذكرناها من الادلة على المختار يقيدها
والانكار ريب انه يصدق على كل من خبري العدلين المتعارضين ولا ريب انه لا يمكن العمل مطلقا
فظهر ان المراد من الاية ان خبر العدل من حيث انه خبر العدل لا يجب فيه التفحص عن الصدق
والكذب وان وجب فيه من حيث انه يعارضه خبر عدل اخر مثلا كما ان التثبت من جهة فهم المراد
الثالث اية النفر ووجه الاستدلال انه تعالى اوجب الحذر عند انذار الواحد ولم يقيده
بالبحث عن المخصص ويظهر الجواب عنه ايضا مما مر ثم ان مناط القول المختار انه لا يحصل الظن بارادة
المعنى الحقيقي للعام الا بعد الفحص لا انه يحصل الظن بسبب اصالة الحقيقة ولكن لا يكتفي بمجرده

الظن بل يوجب الظن الزائد بل نقول ان اصالة الحقيقة ان افاد الظن فانما يفيد بعد قطع
النظر عن شيوع التخصيص والمفروض انه غير منفك فلا معنى لمقابلة محتاطنا بانا نكتفي بالظن
الحاصل من اصالة الحقيقة بل لا بد ان يدعي ان الظن حاصل مع شيوع التخصيص ايضا وجوابه
المنع ثم ان مطلق الظن كاف ولا يشكل الامر لتفاوت مراتب الظنون بل تفاوت مراتب الظن
المتاخم للعلم ايضا فلو قلنا باشتراطه لزم الحرج الشديد مع انها غير مضبوطة وما امكن تحصيله
فيه فيجري فيه الكلام الذي ذكرناه في تحصيل العلم ثم ان الظن انما يكفي في تحصيل الظن تتبع
كل باب يناسبه في كتب الاخبار لكل مطلب وكل ما يظن وجود ماله مدخلية في المسئلة في من
سائر الابواب وان كان في كتاب اخر مثل ان ملاحظة ابواب لباس المصلي في كتاب الصلوة له
مدخلية في احكام الطهارة وغسل الثياب وملاحظة كتاب الصوم له مدخلية في احكام الاستحاضة
والحيض ونحو ذلك وهكذا وقد صار الان تتبع ذلك سهلا عندنا من جهة تاليف الكتب الجوامع
مثل الكافي والتهذيب والاستبصار وزاد في ذلك اعانة كتاب الوافي للفاضل الكاشاني
وكتاب وسائل لمحمد بن الحسن الحر العاملي عظم الله اجورهم ولا بد في الفحص عن المخصص من
ملاحظة الكتب الفقهية سيما الاستدلالية منها ليطلع على موارد الاجماع ايضا وذلك مما
يعين على الاطلاع على حال الاخبار وخصوصها وعمومها ايضا سيما ملاحظة كتب المتاخرين من
اصحابنا مثل المعتبر والمنتهى والمختلف والمسالك والمدارك وغيرها ولا يجب تتبع جميع
الاخبار من اولها الى اخرها في كل مسئلة وكل الكتب الفقهية مع انه مما يوجب العسر الشديد
والحرج الوكيد **المقصد الثالث** فيما يتعلق بالمخصص **قانون** اذا تعقب المخصص عموما
متعددة جملا كانت او غيرها متعاطفة بالواو او غيرها فيصح عوده الى الكل والى الواحد فلا خلاف
في ان الاخيرة مخصصة به جزما انما الخلاف في غيرها وفرضوا الكلام في الاستثناء ثم قاسوا عليه
غيره فذهب الشيخ والشافعية الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى
الجميع وفرع العضدي بكل واحد وابو حنيفة واتباعه الى انه ظاهر في العود الى الاخيرة والسيد
رض الى انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة والغزالي الى الوقف فلا يدرى انه
حقيقة في ايهما وهذان القولان موافقان لقول ابي حنيفة في الحكم وان خالفاه في الماخذ
لان الاستثناء يرجع على القولين الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كقول ابي
حنيفة لكن هؤلاء لعدم ظهور تناولها وابو حنيفة لظهور عدم تناولها هكذا قرره

المصنف وجماعة من الاصوليين وليس مرادهم محض الموافقة في تخصيص الاخيرة فان قول
الشافعية انه موافق له في ذلك ولان غير الاخيرة باق على العموم على القولين مجهول على هذا
ليتحد في تمام الحكم مع قول الحنفية لينافي التوقف والاشتراك بل مرادهم بيان موافقة
القولين لقول ابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص
اعم من القول بالعموم فعدم تخصيص الغير عند ابي حنيفة بحمله على العموم والعمل على ظاهر
اللفظ وماخذه الحمل على اصل الحقيقة وعندهما بالتوقف في التخصيص وعدمه بسبب عدم
معرفة الحال وماخذه اما تصادم الادلة او الاجمال الناشي عن الاشتراك فيظهر ثمرة الخلاف
بين الحنفية وبينهما في امرين احدهما ان غير الاخيرة غير معلوم الحال عندهما ومعلوم العموم
عند الحنفية وثانيهما انه لو استعمل في الاخراج عن غير الاخيرة ايضا كان مجازا عند الحنفية
حقيقة عند السيد محتملا لهما عند الغزالي والعجب من الفاضل المدقق الشرواني حيث
نفى الاشكال في موافقة القولين الاخيرين للقول الثاني في تمام الحكم فقال يحمل لان لا
في غير الاخيرة اصحابهما الا على العموم لان صيغة خاصة بها والتعليه ولا الا محتبرة ولم
يتحقق في الكلام دلالة اخرى يعارضها لمجرد احتمال المعارض لا يكفي في الصرف عنها والا
كان ذلك قائما على تقدير عدم الاستثناء ايضا والمفروض ان اصحاب المذهبين بحثوا وتقبوا
في المسئلة الى غير ماذكره وفيه انه لم يظهر من كلام الاصوليين نسبة ذلك المذهب الى
القولين ولا يظهر من كلامهم في بيان الموافقة ارادة ماذكره بل كلامهم على ماذكرنا ادل
واوفق ومرادهم مجرد نسبة المخصص الى المجمل من حيث ثبوت التخصيص وعدمه لا من حيث
ارادة العموم من غير الاخيرة وعدمه مع ان مقتضى تلك الاقوال ان الخلاف انما هو في الجملة
التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل كما يظهر من ملاحظة ادلتهم ايضا كما سيجي فالقول
باشتراك تلك الجملة بين الرجوع الى الاخيرة فقط والرجوع الى الجميع معناه ان تلك الجملة
حقيقة في كل واحد منها ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع ان العموم لم يبق على
حاله في واحد منها ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة بقاء العموم على حاله في
غيرها والمفروض ان الامر مردد بين ان المراد من اللفظ هل هو العمومات المخصصة باحتمال
ارادة المعنى الاول من معنى المشترك او العمومات الغير المخصصة باحتمال ارادة المعنى الثاني
والشك في ان المراد من ذلك اللفظ هل هو العام المخصص او العام الغير المخصص فيرالشك

فان العام حينئذ لا يجري فيه اصالة عدم التخصيص وليس ذلك من قبيل العام الذي لم
يظهر له مخصص بعد الفحص والبحث حتى يقال ان له صيغة خاصة دالة على معنى ولم يوجد
له معارض فكون العام مخصصا او غير مخصص جزء مدلول اللفظ فيما نحن فيه وان كان
المراد احد المدلولين لا انه امر خارج عنهما يمكن نفيه باصالة الحقيقة واصل عدم التخصيص
ونحوهما وظني ان ذلك واضح لا يحتاج الى مزيد الاطناب ومما يؤكده ان اختار وضع مقابل
ما نحن فيه بحيث البحث عن المخصص بقاية بجواز العمل بالعام المخصص بالمجمل والحاصل
ان القائل بالاشتراك يتوقف عن الحمل على العموم لانه لا يظهر عليه انه اريد من الجملة
المعنى الذي لازمه تخصيص الكل او اريد منها المعنى الذي لازمه تعميم ما سوى الاخيرة
المتوقف يتوقف لما لم يتعين عنده المعنى الحقيقي للهيئة التركيبية حتى يبنى على اصل
الحقيقة او الاشتراك مع انه يعلم ان للفظ حقيقة معينة لا بد من الحمل عليه ولم يبق
العمومات على عمومها بمجرد الاصل حتى يعرض عن حال المعارضات الخارجية راسا باصالة العدم
وفيها قول خامس اختاره صاحب المعالم وهو القول بالاشتراك المعنوي وحاصله
ان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج واستعماله في اي من افراد الاخراج حقيقة غاية
الامر الاحتياج الى القرينة في فهم المراد لكون افراد الكلي غير متناهية وظاهر هذا القول
بل صريحه انه لم يعتبر للهيئة التركيبية حقيقة جديدة وزعم ان ذكر الاستثناء
الاخراج عن كل واحد حقيقة كما ان ارادة الاخراج عن الاخيرة فقط ايضا حقيقة
يتفاوت الحال بتعقبه لعام واحد او لعمومات متعددة وتعيين كل فرد من افراد الاخراج
يحتاج الى القرينة لكن لا من قبيل قرينة المشترك اللفظي فانه للتعيين لا للتفهيم ثم
انه لا بد من تمهيد لتحقيق ما اخترناه مقدمة لا باس بايرادها مع توضيح مني وتحرير واصلاح
وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه
لفظا مخصوصا كزيد لولده عمرو او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا كزيد وضياء
الدين وابي الفضل له او اجمالا كوضع ما اشتق من الحمد له مثل محمد واحمد وحامد ومحمود
فيكون الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له ايضا خاصا
وهو ظاهر وان تصور معنى عاما تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا
او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما

لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما مثال الاول الحيوان ومثال الثاني الانسان و
البشر ومثال الثالث وضع المشتقات لمعانيها مثل فاعل لذات قام بالفعل والمراد بالوضع
الاجمالي هو الوضع النوعي وقد يحصل اجتماع الالفاظ التفصيلية في الاوضاع النوعية
كوضع فعال ومفعول للمبالغة فيحصل الترادف في الوضع النوعي ايضا ولابد ان يعين لفظا معلوما
او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لا انها
اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون
الوضع عاما والموضوع له خاصا مثال الاول والحروف قاطبة فان من والى وعلى مثلا لوحظ
في وضعها معنى عام كلي هو الابتداء والانتهاء والاستعلاء ووضع تلك الجزئيات تلك
المعاني ومثل لفظ هذا وهو لكل مفرد مذكر ومثال الثاني ذي وتي وذه لكل مفرد مؤنث
ومثال الثالث الوضع الهيئي للافعال التامة فانها باعتبار النسبة وضعها حرفي نوعي
اجمالي وان كان باعتبار المادة من القسم الاول من هذين القسمين وضعها عام والموضوع
له عام وربما قيل ان وضع المشتقات من باب وضع الحروف واسماء الاشارة وهو غلط
واضح ولا بأس بتفصيل الكلام فيه فنقول ان وضع المشتقات كاسم الفاعل والمفعول
يتصور على وجوه احدها ان يقال ان وضع صيغة فاعل مثلا اي كل ما كان على زنة فاعل من
اي مادة بنيت انما هو لكل من قام به تلك المادة وبعبارة اخرى كل واحد من الصيغ
المبنية على زنة فاعل موضوع لمن قام به مبدأ ذلك الواحد يعني ضارب موضوع لمن قام
به الضرب وقاتل لمن قام به القتل وعالم لمن قام به العلم وهكذا وعلى
هذا فالوضع عام والموضوع له عام لان الواضع تصور حين الوضع معنى عاما هو كل واحد
من الذوات القائمة بها احداث ووضع بازاء كل واحد منها ما بنيت من ذلك الحدث
على هيئة فاعل وهذا من باب الوضع النوعي فانه قد لوحظ الالفاظ الموضوعة اجمالا
في ضمن الهيئة الخاصة فقولنا هيئة فاعل موضوع لمن قام به مبدأ ما بنيت منه في
قولنا كل ما كان على زنة فاعل الخ فقد تصور الواضع الالفاظ اجمالا عند وضع الهيئة
والثاني ان يقال صيغة فاعل وضعت لمن قام به المبدأ يعني هذا الجنس من اللفظ وهو ما بنيت
على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلي وهذا ايضا كسابقه لكن المراد بالعام في الاول هو العام
الاصولي وفي الثاني العام المنطقي لا يقال ان هذا يستلزم كون ضارب وقاتل وعالم مثلا

موضوعا لهذا المفهوم الكلي والمفروض خلافه لان معنى هذه المذكورات ليس هو نفس ذلك
الكلي يعني من قام به المبدا بل معناها من قام به الضرب والقتل والعلم لانا نقول الذي يدل
عليه الهيئة هو نفس الكلي واما خصوصية قيام الضرب والقتل ونحوهما فهو من مقتضيات
المادة والكلام في وضع الهيئة اي اللفظ بواسطة الهيئة فالهيئة من حيث هي لا تدل الا على
هذا المعنى الكلي والثاني مدلول المادة والثالث ان يكون لفظ ضارب موضوعا لمن قام به
الضرب وعالم لمن قام به العلم وهكذا وهذا ايضا كما بعده في كون الوضع عاما والموضوع له
عاما لكن الوضع فيه شخصي من جهة ملاحظة الخصوصية في اللفظ بخلاف السابق فانه
لم يعتبر فيه الخصوصية بل اعتبر فيه العموم فوضعه نوعي وحقيقة الوضع النوعي يرجع
الى بيان القاعدة وجعل وضع المشتقات مثل وضع الحروف والمبهمات من حيث ان الواضع
للفظ فيها تصور المعنى الكلي ووضع الالفاظ بازاء خصوصيات الافراد الا ان الموضوع
له في الحروف والمبهمات هو الجزئيات الاضافية وحاصله ان الواضع حين الوضع تصور معنا
كليا وهو من قام به مبداء ما ووضع بازاء جزئياته الاضافية يعني من قام به الضرب او القتل
مثلا الفاظا متصورة بالاجمال وهو ضارب وقاتل ونحوهما وفيه ما لا يخفى اذ الواضع ان كان
غرضه تعلق بوضع الهيئة اي ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدا فح انما وضع لفظا كليا
منطبقا المعنى كلي متعلق وكما يتحقق كلي اللفظ في ضمن مثل ضارب كذلك يتحقق كلي المعنى في
من قام به الضرب ولا يستلزم ذلك وضعا جزئيا بالمعنى حتى يكون لفظة ضارب من حيث
انه تحقق فيها الهيئة الكلية موضوعة لمن قام به الضرب من حيث انه تحقق فيه المعنى الكلي
اعني من قام به المبداء ولا يلزم من ذلك تجوز في لفظ ضارب اذا اريد به من قام به الضرب
انه لا يلزم التجوز في اطلاق الكلي على الفرد مثل زيد انسان وبالجملة وضع اللفظ الكلي للمعنى
الكلي مستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي لا ان اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي
بالاستقلال بلا ملاحظة المعنى الكلي وان كان غرضه تعلق بوضع كل واحد مما كان على هذه الهيئة
من الالفاظ فح انما وضع كل واحد من افراد اللفظ الكلي بعنوان العموم الاصولي لكل واحد
ممن قام به مورد مادة تلك الالفاظ على تلك المعاني فهيهنا ايضا قد وضع الالفاظ بعنوان
العموم الاصولي بازاء المعاني بدون ان يلاحظ معنى كليا ثم يضع لجزئياته الاضافية
وايضا فلا حاجة الى ملاحظة المعنى الكلي في الوضع للجزئيات ح وما ذكره من ملاحظة

المعنى

المعنى الكلي في وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات انما ينفع لو اريد بتصور الكلي جمع

شتات الجزئيات ليمكن ان يوضع لجميعها لفظ واحد كهذا او الفاظ متعددة مترادفة مثل ته

وته وذي وذه ليكون اللفظ والمعنى الكلي كلاهما جامعين لشتات الجزئيات وفيما نحن فيه ليس كذلك

لان لفظة الا ضارب تفيد معنى وقائل تفيد معنى اخر وهكذا فلا فائدة في تصور المعنى الكلي

لفائدة فالالفاظ هنا موضوعة على الجزئيات الاضافية على كونها اسماء الاشارة ثم انه بعد

تمهيد المقدمة المتقدمة متربى قوله على ان وضع ادوات الاستثناء من قبيل وضع الحرف علم

والموضوع له موضوعيات الاخراجات والمفروض ان المستثنى ايضا صالح للعود الى الاخيرة

والى الجميع وفرض الصلاحية بان يكون وضع المستثنى ايضا عاما سواء كان الموضوع له ايضا

عاما كالمشتقات والنكرات او كان الموضوع له خاصا كما لو كان من قبيل المبهمات ولا بد

ان يكون مراده مثل الموصولات وبان يكون مشتركا بين معنيين يصلح من جهة احدهما للرجوع

الى الجميع ومن جهة الاخرى للاخيرة فقط مثل اكرم بني تميم واخلع بني اسد الا فارسا اذا فرض

كون شخص من بني اسد فارس وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب في جميعهم فلفظ فارس

مشترك بينه وبين الراكب وانت خبير بان وجه الصلاحية لا ينحصر فيما ذكره بل يختلف

باختلاف الاوضاع والاحوال فقد يجري الصلاحية للجميع في الاعلام المختصة ايضا وفي

اسماء الاشارة اذا فرض اتحاد للمستثنى منه مع اختلاف الجمل كما تقول اضف بني تميم واخلع

الانبياء والاهدانهم لا يتم ذلك اذا اختلف المستثنى منه وان اتحد الحكم وايضا فرض كون

المستثنى مشتركا على النهج الذي ذكره يخرج الكلام عن محل النزاع اذ محل النزاع ما لو كان

المخصص صالحا لان يختص به كل واحد من العمومات السابقة ولا خلاف بين ارباب الاقوال

في تخصيص الاخيرة بالنسبة الى هذا المخصص الذي يصلح للرجوع الى الجميع ولا ريب ان في الصورة

المفروضة لا يمكن الحكم بالصلاحية اولا لاحتمال ارادة المعنى المختص بالاخيرة وهو المعنى

العلمي وهو لا يصلح للرجوع الى غيرها سيما اذا لم يكن هذا الشخص راكبا وبعد تعيين

ارادة الراكب بالقرينة والرجوع الى البحث فيه فيخرج عن اعتبار الاشتراك فالصلاحية حينئذ

كالاتحقق فانما يتحقق في المبحث بعد نفي احتمال ارادة المعنى العلمي اذ يصير حينئذ من باب

الموضوع له بالوضع العام وان فرضت المثال بمثل اكرم بني تميم واضف بني خالد واخلع

بني اسد الا الزيدين مع فرض وجود مسمى بزيد واحد في كل من القبائل ومسمى

فى بحث اسد فهو وان كان اقرب من المثال السابق لكنه ايضا خارج عن المبحث المتنازع ارادة كل

واحد من العمومات على الاجتماع لا على البدل ولان الظاهر انهم ارادوا صلاحية المخصص

لكل واحد لا صلاحية لفظ لارادة معنيين يناسب احدهما للاخيرة بحيث لا يجوز استعماله

فى الغير والاخر للجميع بحيث لا يجوز استعماله فى الاخيرة فى اللائق بالمبحث صح ان يق لفظ

المخصص صالح لان يراد منه ما يختص بالاخيرة ولا يمكن ارادته فى غيرها وصالح لان يراد

ما يختص بالجميع ولا يمكن ارادة الاخيرة فقط منه لا ما هو المذكور فى السند القوم فى

محل النزاع من صلاحية مفهوم المخصص لكل واحد من العمومات كما هو الظاهر من كلماتهم

والعبارة فى فرض حصول الاشتراك فى هذه الصورة فقط اعترض على من قال بالاشتراك

وقال وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد فى وضع المفردات

غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا الكل من الا

وفيه ان القائل بالاشتراك يقول بان الاستثناء المتعقب للجمل مشترك بين الامرين

بمعنى انه لا يعلم انه اريد بذلك الاستثناء الذى يصلح لكل من الامرين الاخراج عن الا

او الاخراج عن الكل لا بمعنى انا لا نعلم انه هل اريد بالمستثنى ما يصلح ان يخرج عن الكل او

ما يصلح الا للاخيرة وبينهما بون بعيد وبالجملة هو وان اتعب باله فى التنقيب والتدقيق

واسس اساس التحقيق لكنه قد اختلط عليه الشأن بعض الاختلاط ولم يتنبه امره الى الاتقان

فالارتباط او المتهم هو فكرى القاصر والله ولى السرائر والمحقق عندى انه لا اشكال

ولا خلاف فى انه لم يوضع ادوات الاستثناء لاخراج شئ خاص من متعدد خاص بل الظاهر

انها وضعت بوضع عام لكل واحد من الافراد فوضع كلما حرفى وان كان بعضها اسما كغير

وسوى واما الافعال فوضعها ايضا حرفى لان الاخراج انما هو باعتبار النسبة وهو معنى

حرفى والاسماء ايضا وان كان لها وضع مستقل لكنه لا بد ان يراد منها فى باب الاستثناء

الحرفى والمستعمل فيه ليس الا خصوصيات الاخراج وكون خصوصية الاخراج جزئيا حقيقيا

لا ينافى كون المخرج امرا كليا كما لا يخفى والحاصل ان المعيار فى الكلام هو فى عموم الوضع

فلم يلحظوا الواضع حين وضع تلك الادوات خصوصية اخراج خاص بل تصور عموم

الاخراج ووضع تلك الالفاظ لكل واحد من جزئيات الاخراج ثم انه لم يثبت علينا

وضع جديد للهيئة التركيبية الحاصلة من اجتماع الجمل مع الاستثناء والاصل عدم

معودة الى الاخيرة حقيقة لا بمعنى انه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة فقط بل بمعنى ان
رجوعه الى الاخيرة معنى حقيقي له ولم يثبت استعماله ولا جوازه معه في غيره وبيان ما ذكرنا
يتوقف على بيان الامور الاول ان وضع الحقايق والمجازات وحداني كما حققناه
وبيناه في استعمال اللفظ المشترك في معنييه ومن التامل فيه يظهر ان وضع الادوات
كذلك وضع المستثنى لابد ان يكون وحدانيا فلا يجوز ارادة اخراجين من الادوات ولا
ارادة فردين من المستثنى و الثاني ان محل النزاع هو جواز كون كل من الجمل موردا
للاخراج على البدل لا كون المجموع موردا له كما يفهم من تفسير العضدي لقول الشا
من ارادة كل واحد لا ارادة الجميع ويوضح المثال الذي ذكره السيد في قوله اضرب
غلماني والق اصدقائي الا واحدا فان اخراج الواحد من كليهما محال اذ لفظة واحد
موضوعة لفرد ما وتخيير المخاطب في اختيار اي فرد يريد اذا قيل له جئني بواحد لا يخرجه
عن المفردية فلا يصح جريان الكلام والبحث في هذا المثال الا بارادة واحد من
الاصدقاء وواحد من الغلمان فيتبادل ارادة الاخراج بالنسبة الى كل منهما فالوا
من يقول بانه يرجع يقول ان المراد اضرب غلماني الا واحدا منهم والق اصدقائي
الا واحدا منهم وان فسر الجميع بالمجموع لا كل واحد لكفى اخراج واحد من المجموع الثالث
ان جعل قول القائل لا اكلت ولا شربت ولا نمت الا بالليل بمعنى لم افعل هذه الا
الا بالليل مجاز وخروج عن الاصل لا يصار اليه الا بدليل وايضا جعل قول القائل
الا العلماء بعد قوله اضرب بني تميم واهن بني اسد واشتم بني خالد راجعا الى الجميع
انما هو لاجل ان الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم وارادة علماء بني خالد فقط منه
يوجب التخصيص وهو خلاف الاصل ولكن يعارضه لزوم تخصيص بني تميم وبني اسد او
ارادة هذه الجماعات من مجموع الجمل فالامر يتردد فيه بين مجازات ثلثة اذا تحقق
هذا فنقول كل استثناء يستدعي مستثنى منه واحدا فلا بد ان يكون كل من
منه والاستثناء والمستثنى وحدانيا فكما لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من
معنى كما حققناه في محله ولا اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي كما بينا فكذا لا يمكن
ارادة فردين من الماهية بالنكرة المفردة ولو على سبيل البدل ولو فرض ارادة الارجاع
الى الكل من جملة فلا بد من ارادة معنى مفرد منتزع من الجمل السابقة مثل هذه الا فعال

اوهذه الجماعات ونحو ذلك وهو مجاز لا يتبادر اليه الا بدليل ولما كان القريب مجالا لا
فترجعها اليه من جهة انه فرد من افراد الاستثناء لا من حيث انه خصوصية الاخيرة ولا
نحكم بالخروج في غيرها لكونه خلاف الوضع وخلاف الاصل والحاصل انه اذا ثبت منا التخلل
كون المتعددة السابقة في حكم الواحد فلا اشكال في الرجوع الى الجميع وانها حقيقة
وان تحصل التجوز في بعض اجزاء الهيئة التركيبية كما اشرنا اليه في المباحث السابقة
ولكنه ليس من محل النزاع في شيء لان النزاع انما هو في ارادة كل واحد منها على البدل
والا فلا وجه لارجاعه اليها الا حقيقة ولا مجازا وحاصل الفرق بين ما اخترناه وما
اختاره صاحب المعالم هو انه يقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد بعنوان
العموم ووضع ادوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات افراده فيشمل المعنى العام
المتصور ما صدق على الاخراج عن المتعدد الواحد والاخراج عن المتعدد على البدل
وعن المتعدد المأول بالواحد وعن متعدد واحد من المتعددات مثل الاخيرة فقط وكل
الخصوصيات الموضوعة بازائها يحتمل خصوصيات جميع هذه المفاهيم فاذا استعمل
الاستثناء فاي من المذكورات كان حقيقة وان احتاج في التعيين الى القرينة ونحن
نقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد ووضع اللفظ بازاء جزئياته وليس
المعنى العام المتصور الا مفهوم الاخراج عن متعدد واحد سواء كان واحدا بالنوع او
متعددا تأولت بالواحد مجازا كهذه الافعال وهذه الجماعات وكل الخصوصيات الموضوع
بازائها هو خصوصيات هذا الكلي ويدل على ما اخترناه تبادر الوحدة وعدم تبادر
الاخراجات المتبادلة فيكون في المتبادلة مجازا انسب وكما انه لا يتبادر من قولنا جاء
رجل الا رجل واحد وان كان قابلا للاستعمال في كل واحد من افراد الرجال ولا يجوز
ارادة احاد كثيرة على التبادل من لفظ رجل لكون وضعه وحدانيا على ما حققناه فكذلك
لا يتبادر من قولنا اضرب غلمان والقاصد قاني الا واحدا الا اخراج واحد اما من
الغلمان او من الاصدقاء وانما خصصنا الاخيرة واخترناه من جهة خارجية مثل القرب
او الاجماع والا لكان رجوعه الى الاول فقط ايضا جائزا بعنوان الحقيقة لانه ايضا فرد
من افراد الاخراج واما ما اختاره في المعالم فلا بد عليه دليل المنع كون العموم المتصور
حين الوضع شاملا للصور المذكورة المتقدمة ودعوى الوضع لافراد ذلك العموم الكذائي

اول الكلام لا يقال ان الوضع انما هو للافراد لا الاخراج عن المتعدد وهو مطلق ولا تقييد
فيه وما ذكرتم من اعتبار الوحدة خلاف الاصل ولا دليل عليه والوضع للماهية
ليستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة لانا نقول انا لا نقول بان الواضع
اعتبر الوحدة حتى يقال انه خلاف الاصل ولا دليل عليه بل نقول انه لم يثبت من الواضع
الا الوضع في حال الوحدة لا بشرط الوحدة نظير ما ذكرناه في بحث المشترك فلا
ايضا قيل يحتاج الى الدليل فما ذكرناه معنى دقيق لا مطلق ولا مقيد بشرط الوحدة
ولا بشرط عدمها فالتحلان على التوظيف والتوقيف مع انا ندعي التبادر ايضا
وهو دليل الحقيقة فيما ذكرنا وقد ظهر بما ذكرنا بطلان ما ذكره صاحب المعالم واما
بطلان سائر الاقوال فمع ما ظهر بما ذكرنا يظهر بما ياتي في نقل ادلتهم احتج السيد
بوجوه ضعيفة اقواها وجهان **الاول** حسن الاستفهام بان المتكلم هل اراد التخصيص
الاخيرة او الجميع وهو مدفوع بانه يجري على القول بالوقف وعلى القول بالاشتراك
المعنوي ايضا فانه اذا قيل لك جاء رجل بالامس عندي يحسن ان تقول من الرجل
وثانيها ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ولا ريب في استعمال السوق المفرد
في الاخراج عن الكل تارة كما في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة
والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون
الا الذين تابوا والاخراج عن الاخيرة اخرى كما في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر
فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده من
غير قرينة على التجوز وفيه ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما مر في محله واحتج الثاني
بوجوه ضعيفة اقواها وجوه ثلثة **الاول** ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة
في حكم المفرد ويرد عليه وجهين **الاول** ان الجمل في قولنا زيد اكرم اباه وضرب اخاه
وقتل عبده في قوة قولنا زيد فعل هذه الافعال فكما ان ما يلي الجملة الواحدة
من المخصصات يرجع اليها فكذا ما في حكمها وفيه منع واضح لان العطف لا يقتضي
الا مناسبة ما ومغايرة ما ووجوب اعطاء كل ما هو في قوة شيء حكم ذلك الشيء
ممنوع والقياس باطل سيما في اللغة **والثاني** ان حكم الجمل المتعاطفة حكم الالفاظ
المفردة فان قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب في قوة قولنا

اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة وفيه مع ما تقدم من المنع ان ذلك مبني على كون ذلك
متفقا عليه في المعزيات والنزاع موجود فيه ايضا الثاني ان الاستثناء بمشية الله اذا
تعقب جملا يعود الى الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء بجامع كون كل منهما استثناء وغير
وفيه ان كونه استثناء ممنوع ولو سلم فالاجماع فارق وقد يجاب بان ذلك من باب الشرط لا الا
ستثناء وذلك يجوز في الشرط وشرطيته والجواب ان الشرط كلاهما ممنوعان وبيان كونه ليس
بشرط ان الظاهر من الشرط هو التعليق كما مر ولا ريب ان هذا الكلام لا يراد به تعليق الفعل
على المشية بلا ريب كثيرا ما يذكر في المنجزات المقطوع بفعلها وانما يذكر ذلك من باب التعليم
والتوكل وبيان الاعتقاد بانه لا مناص عن مشية الله وارادته وقدره او من جهة امتثال
الامر لئلا يفوت المقصود وبالجملة المراد منها ابقاء الكلام عن النفوذ والمضي
فالا افعل كذا غدا فهو جازم في نفسه بانه يفعله لكن يظهر من نفسه ان صدور الفعل
عنه لا يكون الا بمشية الله فهو جازم في نفسه بان يفعله لكن يظهر من نفسه ان صدور
الفعل عنه لا يكون الا بمشية الله فهو جازم في الايقاع شاك في الوقوع لعدم الاعتماد
على نفسه ويؤيد ذلك انه يستعمل في الماضي ايضا مثل قول الحجيج وزرنا ان شاء الله مع
كلمة ان يصير الماضي مضارعا ومراد القائل الحج والزيارة في الماضي ولا يذهب عليك ان
المراد ليس انهما مقبولتان ان شاء الله اذ هو خارج عن غرض المثال بل المراد نفس الحج والزيارة
ومراده من التعليق بالمشية ان حصولها انما كان بمشية الله وتوفيقه واما انه كونه
ليس باستثناء فهو عدم اشتماله على شيء من ادواته ولو تكلف بتاويل الشرط بالاستثناء
بان يجعل معناه الا ان لم يشاء الله ففيه الكلام السابق في الشرط من ان المراد انما هو
الايقاف عن النفوذ والمضي لا التعليق نعم قد يستعمل هذه الكلمة في الشرط الحقيقي
لو اريد به التعليق كما في صورة الشك وعدم حصول الاسباب الظاهرة الغالبة اللزوم
لحصول المسببات مثل ان يسئل عن جامع امرائه مرة هل انعقد منك ولد في الرحم فيقول
ان شاء الله انعقد وان لم يشأ لم ينعقد وهذا ليس من باب المتداول في استعمال تلك
الكلمة كما لا يخفى ثم انه لا محصل للاجماع المدعى في عود هذه الكلمة الى الجميع اذ ذلك
مسئلة لغوية وانعقاد الاجماع على ان مراد كل من تكلم بهذه الكلمة في الصورة المفروضة
هو الرجوع الى الجميع شطط من الكلام لانه من توابع الايمان والتوكل والاذعان بها

الامر **الثالث** ان الاستثناء صالح للرجوع الى الجميع والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده
الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من الاخر تناولت الجميع وفيه ان
الصلاحية للجميع لا توجب ظهوره فيه بل انما يوجب التجويز والشك والتعيين موقوف
على الدليل واخراج كلام الحكيم عن اللغوية يحصل بالاجمال بتخصيص الاخيرة وان لم
يكن من باب التعيين فلا وجه لاخراج الباقي عن العموم الذي هو مقتضى الصيغة سيما
اذا كان موافقا للاصل ايضا والقياس بالفاظ العموم في غاية الغرابة فان دلالتها
انما هي بالوضع لا لرفع التحكم نعم يتم هذا القياس في مثل النكرة المنفية والجمع المنكر
ونحوهما مما يرجع الى العموم في بعض المقامات كما بيناه في محله صونا لكلام الحكيم عن اللغو
مع انه ايضا تابع لحصول الفائدة فاذا حصل الفائدة بالافراد الشائعة او اقل مراتب
الجمع فلا ضرورة على الجميع فلا يتوقف على القرينة نظرا الى غلبة الوقوع وهو ممنوع مع ان
منع الغلبة غير واضح المأخذ وقد اشرنا في تحقيق معنى التبادر ان الظهور الحاصل
من الغلبة لا يكفي في الترجيح في امثال ذلك نعم ربما حصل التوقف في ترجيح المجاز الراجح
المشهور على الحقيقة النادرة ولكن اغلبية استعمال بعض المشترك لا توجب ترجيح
ارادته وان بادر الذهن اليه عند الاطلاق ولم نقف على قائل به والسر في ذلك ان
الغلبة في باب المجاز ترجيحه على الحقيقة او التوقف في ترجيحه هو احتمال حصول النقل
وهجر الحقيقة وهو منتف فيما نحن فيه اذ كثرة استعمال لفظ العين مثلا في النابعة والباصرة
لا يوجب ضعفا في دلالتها على الذهب لكونه من معانيها الحقيقية واستعمالها في المعنيين
الاولين لم يحصل من جهة مناسبة في المعنى الثالث حتى يكون علاقة كما كان ذلك في المجاز المشهور
فافهم فلك الحجة للحنفية بوجوه منها ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم
الاول والدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذر
فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب و
لانا نقول بالعود الى غير الاخيرة خاصة واعترض عليه بانه ان كان المراد مخالفة الاستثناء
للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام فهو مسلم سيما على مذهب الجمهور ولكن تعليله
بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم الاول على قول من الاقوال فيجوز
تعقيب الجملة الاستثنائية كما سبق ولنعم تعليل ترك العمل في الجملة الواحدة بدفع

محذور الحذرية غلط لدلالة نص الواضع وبحسبه النوعية على جواز الخروج
عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مع ان تخصيص الجملة الاخيرة مقطوع
به ولا حاجة فيه الى التمسك برفع الحذرية لانه لو صلح بمجرده سببا للخروج عن
الاصل لجاز في المنفصل في النطق ايضا وان كان المراد ان ظاهر المتكلم بالعام ارادة
العموم وارادة العموم اقرار والاستثناء مستلزم لانكار بعضه ولا يسمع الانكار بعد
الاقرار فالاستثناء مخالف للاصل يعني هذه القاعدة او ان ارادة العموم بعد ما
بينا من الظهور مستصحبة والاستثناء مزيل له فهو مخالف للاستصحاب ففيه ان
للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق فلا يجوز للسامع ان يحكم
بارادة العموم حتى يتم الكلام ولو كان مجرد صدور اللفظ مقتضيا للحمل على الحقيقة
لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده ويمشي في ذلك الى الاخيرة
ولا يصنع في ذلك دفع محذور الحذرية لما مر فما لم يقع الفراغ لم يتجه للسامع الحكم
بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال لكن لما كان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه
على كلا التقديرين فيجزم به ويتمسك في انتفاء التعليق بالباقي بالاصل وليس هذا
من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء اقول لا يمكن تصحيح الاستدلال على كلا التقديرين
في الجملة اما الاول فنقول في تقريره ان المراد ان الجملة الاستثنائية لما كان ظاهرها
التناقض فلا بد من اخراج الكلام عن ظاهره باحد التقريرات المتقدمة في محله فالتقدير
من التعليل ان الداعي على التجوز هو مخالفة الاستثناء للحكم الاول ظاهرا كما
صرحوا به في محله لا المخالفة النفس الامرية فمنع المخالفة النفس الامرية بعد القول
بالتجوز الناشي عن توهم المخالفة وحصول المخالفة الظاهرية غريب وابطال العلة
بمثل هذا الاعتراض عجيب فعلى هذا فيمكن تعميم العنوان ايضا بان يقال ان الاستثناء
خلاف الاصل يعني يوجب لخلاف الظاهر لانه بظاهره مخالف للحكم الاول فيلزم فيه ارتكاب
خلاف ظاهر سواء كان ذلك هو التجوز في لفظ العام او احد الامرين الاخرين ولا
ريب ان كلما خالف الظاهر ثم ان المستدل لا ينكر ثبوت الرخصة من الواضع وان الاستثناء
وضع للاخراج عن المتعدد وانه يصير قرينة للمجاز لكن القدر المسلم الثابت هو ما تعلق
بجملة خاص واما لو ورد استثناء محتمل للمتعددات ولم يعلم متعلقه فلم يظهر من الواضع

معانعوا الحقيقة غلط لدلالة نص الواضع وتخصيصه النوعية على جواز الخروج

عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مع ان تخصيص الجملة الاخيرة مقطوع

... لح بمجرده سببا للخروج عن

... ان ظاهر المتكلم بالعام ارادة

... د بعضه ولا يمنع الانكار بعد

... ح او ان ارادة العموم بعدما

... نا الف للاستصحاب فقيد ان

... ولعى فلا يجوز للسامع ان يحكم

... فظ مقتضيا للحمل على الحقيقة

... ب لديه ويمتثي في ذلك الى الاخيرة

... ع الفراغ لم يتجه للسامع الحكم

... ثه بالاخيرة متحققا للزومه

... يقي بالباقي بالاصل وليس هذا

... صحح الاستدلال على كلا التقدير

... لاستثنائية لما كان ظاهرا

... بريات المتقدمة في محله فالتو

... ستثنا للحكم الاول ظاهرا كما

... لحا الفتر النص الامرية بعد الت

... الظاهرية عرتيب وابطال العلة

... وان امكن بان يق ان الاستثنا

... فا الف الحكم الاول فيلزم فيه ان

... م او احد الامرين الاخرين وكلا

... وت وخصة من الواضع وان الاستثنا

وضع للاخراج عن المتعدد وانه يصير قرينة للمجاز لكن القدر المسلم الثابت من ما تعلق

بجملة خاص واما لو ورد استثنا محتمل للمتعددات ولم يعلم متعلقه فلم يظهر من الواضع

الرخصة فى تعليقه بايها الكن وقوعه فى كلام الحكيم يحكم برجوعه الى واحد من المتعددات

لا ازيد منها لان مقتضى الاصل عدم التعلق بالكل ودفع المحذور يتحصل بالارجاع

الى الواحد ثم تعيين ذلك البعض ايض يحتاج الى دليل فيتمسك فيه بالاقربية وبا

لقطعية وبالاجماع ونحو ذلك فالتمسك برفع المحذور ليس لاجل تصحيح اصل التعليق

فى الاستثناء فانه لا ريب انه من جهة الواضع وكذلك تخصيص الاخيرة ايض ليس من جهة

رفع المحذورية لو تعدد بغيره ايض بل انما هو من جهة الاقربية ونحوها فهنا مقامان

فلتراعيهما المستدل وغفل عنهما المعترض واما العلاوة التى ذكرها المعترض اخيرا ففيه

انه علم ان منع الاستثناء المنفصل عن النطق انما هو لعدم ثبوت الرخصة من الواضع

فاصل تعليق الاستثناء فى مثله فاصل ترتيب الكلام فيه غلط يخالف ضوابط الوضع

بل لا تمكن فيه فان استعماله بعد العمومات المتعددة صحيح وارد فى كلام الفصحاء

لكنه يفيد الاجمال فصار مثل المجملات فلا يصح لرفع القبح عن كلام الحكيم ودفع لزوم

تاخير البيان عن وقت الحاجة من الارجاع الى احد العمومات والتمسك فى نفيه عن الكل

بالاصل والاكتفاء بالاخيرة اعمالا للدليلين واما التقرير الثانى فمقتضاه ان

توهم التناقض وظهور المخالفة للحكم الاول فى الاستثناء صار سببا للعدول عن القاعدة

وهو انه لا يسمع الانكار بعد الاقرار فلما كان ظاهر الجملة الاستثنائية سماع الانكار

بعد الاقرار فمثله فصار مخالفا للاصل فعدلنا عنه فى جملة واحدة لدفع المحذور

الى غيرها فكذا فى التقرير الاول بتحرير والفرق بين التقريرين مع ان مقتضاهما

واحد لان فهم العموم ايض من اجل كون اللفظ حقيقة فيه ان هذه القاعدة غير

مختصة بالحقيقة وان اتفق هنا اتحاد موردها فقد يحصل الاقرار والاعتراف

بلفظ مجازى فمخالفة الاعتراف ومناقضته مخالفة للقاعدة سواء دل على الاعتراف

باصالة الحقيقة او غيرها كما ان المخالفة بحسب الحقيقة والمجاز ايض قد تكون

بالتخصيص وقد تكون بغيره فاختلف التقريران مفهوما وان اتحد مصداقهما فيما

نحن فيه فى العام الذى له لفظ حقيقى واما ثانيا فرق مخالفته للاستصحاب فهو

غلط فاحش ولا يمكن تعليقه الا على الاستثناء البدائى وهو خارج عن المتنازع

كما لا يخفى ولا معنى لاستصحاب ظهور الارادة ايض كما لا يخفى واما ما ذكره المعترض

في دفع هذا التقرير فما آل إليه منع ظهور الارادة وانت خبير بما فيه اذ احتمال ذكر المنا

لا يخرج الحقيقة عن الظهور في معناها الحقيقي بناء على بنك لك اصلهم المتهور فالا

ستثناء وعلاج ظهور التناقض فيه ولا ريب ان انتفاء احتمال التجوز لا يحصل بعد

انتهاء الكلام ايضا لاحتمال المخصص المنفصل فوجود الاحتمال ما دام الكلام لم يتم

غير مضر بظهور الدلالة على الحقيقة مع انه لا يجتمع انكار ظهور الارادة في هذا التقرير

مع قبول ان التجوز خلاف اصل الحقيقة في التقرير الاول لان معنى قولهم الاصل في

اللفظ الحقيقة ان اللفظ الذي هو موضوع له معين واستعمل في شيء لم يظهر له انه

لا بد ان يحمل على معناه الحقيقي ما لم يجئ قرينة على خلافه ومقتضى ما ذكرنا في مقدمات

المباحث السابقة من ان المقصود في الوضع هو غرض التركيب كما ينافي ما نقول هنا

لان التركيب يتم بقول القائل اكرم العلماء ولا ينتظر في فهم معناه التركيبي لمجيء جمل

متعددة بعده ومجيء استثناء عقيب الكل فقد تم الكلام النحوي وان لم يتم الكلام

الاصطلاحي بعد والمعيار في صحة الفهم هو الاول وان كان للمتكلم رخصة في جعل

اللواحق مربوطة بالسوابق وذلك لا يوجب عدم ظهور الحقيقة في معناها ولا

نقول ان مجرد سماع اللفظ يوجب الجزم بارادة الحقيقة حتى ينافيه التصريح

بخلافه بل نقول ان ظاهره ارادة الحقيقة ويحكم به حكما ظنيا لا قطعيا واذا جاء المنا

في تتمة الكلام فيكشف عن بطلان الظن ويتجدد للنفس تصديق جديد بارادة المعنى

المجازي ولا غائلة فيه اصلا واما قوله فما لم يقع الفراغ لم يتحد اه ففيه تناقض

فهو منافي لما تقدم من المعترض في ذيل قاله سابقا ايضا انه لا يحكم بالحقيقة حتى يتحقق

الفراغ وينتفي احتمال غيره ولا ريب انه بعد الفراغ عن ذكر الجمل والشروع في ذكر الا

ستثناء لا ينتفي احتمال التخصيص كما هو المفروض فما معنى ابقاء غير الاخيرة على عمومه

تمسكا بالاصل وما معنى الاصل هنا فقد عرفت بطلان ارادة الاستصحاب منه وكل

القاعدة على هذا في المعترض فلم يبق الا الظن اعني اصل الحقيقة اذ ليس كل عموم مو

لا صل البراءة حتى يتوهم انه هو المراد والتحقيق في الجواب ان هذا الدليل لا يدل على عام

بل هو موافق لما اخترناه من الاشتراك المعنوي وان ما ذكره المستدل قرائن لتعيين

احد افراده واين هذا من اثبات كونه حقيقة مخصوصة فالاخراج عن الاخيرة هنا

دليل

دليل على ما اخترناه في المسئلة بلا قصور ولا غائلة ومنها انه لو رجع الى الجميع لرجع في قوله
تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين
جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا مع انه
لا يسقط الجلد بالتوبة اتفاقا وخلاف الشعبي لا يعبؤ به وفيه ان مطلق الاستعمال
لا يدل على الحقيقة فلا ينافي ذلك كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع والخروج عن
مقتضاه في الجلد لدليل خارجي وهو الاجماع وانه حق الناس فلا يسقط بالتوبة مع انه
لا يدل على الاختصاص بالاخيرة لقبول الشهادة بعد التوبة الا ان يمنعه المستدل
ومنها ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت فكما لا يرجع المخصص بعد السكوت والانفصال
عن النطق الى ما تقدمه فكذلك ما في حكمه وجوابه المنع ودعوى انه لو انتقل من الجملة الاولى
الا بعد استيفاء الغرض منها اول الكلام ومنها انه لو رجع الى الجميع فان اضمر مع كل
منها استثناء لزم خلاف الاصل والا فيكون العامل في المستثنى اكثر من واحد ولكونه
تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد كنص سيبويه عليه ولذلك يمتنع المؤثران
المستقلان على اثر واحد واجيب باختيار الشق الثاني ومنع كون العامل في المستثنى
هو بل هو اداة الاستثناء كما هو مذهب جماعة من النحاة لقيام معنى الاستثناء بها ولان
العامل هو ما يتقوم به المعنى المقتضي للاعراب ولكونها نائبة عن استثني كحرف النداء
او سلمنا لكن نمنع امتناع اجتماع العاملين على معمول واحد ولا حجة في نص سيبويه
لاحتمال ان يكون ذلك من اجتهاده لا من نقله كما ان رواية الثقة حجة على غيره لا اجتهاده
مع انه معارض بما نقل عنه من تجويز نحو قام زيد وذهب عمرو الظريفان مع انه قائل
بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف ونص الكسائي على الجواز وكذلك تجويز
الفراء تشريك العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا وربما يؤيد الجواز بمثل
هذا حلو حامض لعدم جواز اخلائهما عن الضمير ولا تخصيص احدهما به فتعين ان
يكون فيهما ضمير واحد وفيه اشكال لاحتمال ان يكونا كالكلمة الواحدة وهو من
مع احتمال ان يكون حامض صفة لحلو لا خبرا بعد خبر واما حكاية عدم اجتماع المؤثرين
المستقلين ففيه ما لا يخفى اذ العلل الاعرابية كالعلل الشرعية معرفات وعلامات
لا علل حقيقية ولا ريب في جواز اجتماع المعرفات اقول ويرد عليه ايضا مضافا الى ما ذكر

النقض بصورة التجوز فلو استعمل الصيغة المذكورة في الاخراج عن الجميع فيكون مجازا
على رأي المستدل ولم ينقل عنه القول ببطلان الاستعمال فيعود المحذور عليهم ولا
يمكنهم دفع ذلك بالتزام الاشتراك مع كل منهما من جهة انه نقض التجوز الذي ذهبوا اليه
فان المراد بالتجوز المبحوث عنه هو استعمال اللفظ وضع لاخراج شيء عن عام واحد في
الاخراج عن عمومات متعددة على التبادل وهو لا يستلزم الاشتراك مع كل واحد في كل
خلافا لما سلف اذ يجب التجوز عنه على القول بالمجازية ايضا ثم ان تصحيح التجوز ببيان العلاقة
في هذا المجاز دونه خرط القتاد ولا يصح جعله من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء
في الكل اذ الاخراج عن الاخيرة ليس جزء للاخراج عن كل واحد كما لا يخفى واما التجوز
الى الجميع من حيث المجموع فهو خارج عن المتنازع مع ان العلاقة شرطا وهو مفقود
ولا العكس بتقريب انه موضوع للاخراج المخصوص وهو الاخراج عن الاخيرة فا
في الاخراج المطلق الشامل للاخراج عن الاخيرة والاخراج عن غيرها فان جزء الموضوع
له هو مطلق الاخراج اي الماهية الجنسية ولا ريب انه لم يستعمل فيه بل استعمل في فرد
خاص اخر منه وهو الاخراج عن كل واحد وهذا ليس من باب اطلاق المشفر على شفة الا
نسان اذ الشفة ماهية مشتركة بينهما وبين غيرها ايضا من شفاه الحيوانات ومع ملاحظة
هذا النوع من العلاقة يصح استعماله في كل شفة بخلاف ما نحن فيه لعدم جواز استعماله
في كل اخراج نعم لو فرض الكلي الذي هو جزء الاخراج عن الاخيرة هو القدر المشترك
بين الاخراج عن الجميع لتم ما ذكر وليس فليس وما ذكرنا ايضا مما يوهن هذا القول و
يضعفه هذا كله مع انه لو تم هذا الاستدلال لانهض بما اخترناه في المسألة فانا
نقول بجواز رجوعه الى الكل والى الواحد لا حقيقة ولا مجازا ومنها ان الاستثناء من الاستثناء
يرجع الى ما يليه دون ما تقدم اتفاقا فاذا قال القائل له علي عشرة الا ثلثة الا
واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي تليه دون ما تقدمها فكذا في
غيره دفعا للاشتراك وفيه اولا ان الكلام في الجمل المتعاطفة لا غير سلمنا لكن الا
فارق سلمنا لكن المانع في المقيس عليه موجود من جهة لزوم اللغوية لو عاد الى غير
الاخيرة ايضا لانه لو رجع مع الرجوع الى الاستثناء الاول الى المستثنى منه ايضا لزم
ان يخرج من المستثنى منه مثل ما ادخل فيه فيبقى الاستثناء الاخير لغوا كما لو قيل له

على عشرة

على عشرة الا ثلثة الا واحدا فالكلام بعد استثناء الثلثة اعتراف بالسبعة واذا اخرج من
الثلثة واحد بالاستثناء الثاني يرجع الاعتراف الى الثمانية ثم اذا وجهناه الى العشرة
ثانيا فيخرج من العشرة ايضا واحد ويصير اعترافا بالسبعة وهو المستفاد من الاستثناء
الاول فيبقى الاستثناء الثاني لغوا وجه القول بالتوقف هو تصادم الادلة وعدم ظهور شيء
مرجح لاحد الاقوال عنده ثم انك اذا احطت خبرا بما ذكرنا تقتدر على استخراج الادلة على حكم
سائر المخصصات وان الكلام فيها واحد فلا حاجة الى الاعادة **قانون** اذا تعقب العام ضمير
يرجع الى بعض ما يتناوله فقيل انه مخصص وقيل لا وقيل بالوقف وذلك مثل قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى ان قال وبعولتهن احق بردهن فان
الضمير في قوله تعالى بردهن بل في بعولتهن للرجعيات فعلى الاول يختص التربص بهن وعلى الثاني
يعم البائنات وعلى الثالث يتوقف احتج المخصصون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو
يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع اليه فلا بد من تخصيص العام لئلا يلزم الاستخدام فانه
وان كان واقعا في الكلام لكنه مجاز **واحتج** النافون بان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه
ما لم يدل دليل على تخصيصه ومجرد اختصاص الضمير العائد في اللفظ اليه لا يصلح لذلك
لان كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره خروج الآخر والحجة للتوقف
تعارض المجازين وتساقطهما بعدم المرجح وقد يرجح الاول بان عدم التخصيص مستلزم
للاضمار لان المراد من قوله تعالى وبعولتهن بعولة بعضهن والتخصيص اولى من الاضمار
وقد يجاب بان الضمير كناية عن البعض فلا اضمار فالامر مردد بين التخصيص والمجاز لا
التخصيص والاضمار ولا ترجيح للتخصيص على المجاز وتدقيق ان ذلك تردد بين التخصيصين
ولا وجه لترجيح احدهما على الآخر وفيه ما فيه اذ المراد التخصيص الحاصل من صرف الضمير
عن ظاهر وضعه وهو المطابقة للمرجع وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص وان اتفق
تحققه في ضمنه في بعض الاحيان مع ان العموم غير مسلم في الضمير فان وضعه للجمع لا غير فلا
التمسك بترجيح التخصيص على مطلق المجاز وقد يرجح الثاني بانه يستلزم مجازا واحدا في
الضمير بخلاف الاول فان مجازية العام يستلزم مجازية الضمير ايضا فيتعدد المجاز وقد
يجاب عن ذلك بانه مبني على كون وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة لكن الحق
انه حقيقة فيما هو مراد من المرجع ولو كان معنى مجازيا وفيه ان الضمير وان كان حقيقة

فى المراد لكن ظاهر اللفظ كاشف عن المراد فهو المعيار فالمعتبر فيه هو ظاهر اللفظ اذا عرفت
هذا فالاظهر عندى هو القول الاوسط وبيانه يتوقف على ذكر فائدتين **الاولى** ان
فى معنى كون الاصل فى الضمير المطابقة للمرجع وكون وضع الضمير فى الاصل لما هو ظاهر
فيه حقيقة له او المراد منه مخصوصا وذلك لان الضماير قد عرفت انه من قبيل الوضع العام
وان الموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات الافراد لكن بوضع واحد اجمالى وبذلك
يمتاز عن المشترك كما اشرنا اليه فى اول الكتاب وعلى هذا فضمير المفرد المذكر الغائب
مثلا اذا استعمل فى كل واحد من افراد المذكر الغائب يكون حقيقة وكذلك اسم الاشارة
مثل هذا لكنها تحتاج فى افادة المعانى الى القرينة نظير استعمال النكرة فى الفرد المعين
عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب فلا دخل لحقيقة المرجع ومجازه فى وضع الضمير
لهذا المعنى نعم لما كان المعتبر فى وضع ضمير الغائب مثلا معهودية المرجع بين المتكلم
والمخاطب ولو بمقتضى الحال والمقام فلا بد ان يستعمل ضمير الغائب فى المفرد المذكر الغائب
المعهود والعهد ان كان باللفظ الذى اريد به المعنى الحقيقى او كان بغير اللفظ كمقتضى
المقام او بلفظ مجازى مقرون بالقرينة فلا اشكال فى تحقق الوضع الاصلى ووروده
على مقتضاه واما اذا كان المرجع لفظا له حقيقة واريد به المعنى المجازى فلما
كان مقتضى اصل الحقيقة حمل اللفظ على معناه الحقيقى فيقتضى ذلك الاصل ان المراد
من ذلك اللفظ هو ما كان ظاهرا فيه ويحصل العهد بينهما بدلالة اللفظ فاذا دل القرينة
على ارادة خلاف الظاهر منه بعد ذكر الضمير فيكشف عن عدم معهودية المرجع وذلك
يستلزم استعمال الضمير فى غير ما وضع له وهذا هو معنى مجازية الضمير الا ان نقدر على
تقدير تخصيص العام وبما ذكرنا تقدر على فهم المجازية فى سائر انواع الاستخدام الذى
يحصل بغير ارادة بعض افراد الموضوع له من سائر العلائق والحاصل ان مقتضى وضع
الغائب رجوعه الى متقدم معهود مفهوم بينهما بالدلالة الحقيقية او الحاصلة بالقرينة
واذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف مقتضى العهد والدلالة ظهر كونه مجازا **الثانية**
انك قد عرفت سابقا ان الشاغل بالكلام مع احتمال عروض ما يخرجه عن الظاهر من
اللواحق ونفى اهمال الحاق اللواحق لا يخرج اللفظ الظاهر فى معنى مثل العموم عن الظاهر
حتى يثبت تعلق اللواحق به واخراجه عن الظاهر فالعام المذكور اولا ظاهر فى معناه الحقيقى

حتى

متى يأتي ما تحقق كونه مخصصا له وما يتوهم أن ذلك ينافي عدم جواز العمل بالعام قبل
الفحص عن المخصص ومقتضى ذلك التوقف عن الحكم بإرادة الحقيقة من العام حتى يتم الكلام
فلا نحكم بالظهور في معناه الحقيقي إلا مع انتفاء احتمال إرادة المجاز ففيه أن البحث عن
وجود المخصص وعدمه غير البحث عن كون ذلك الشيء مخصصا أم لا والذي يقتضيه تلك
القاعدة هو الأول لا الثاني وأيضا فأصالة الحقيقة تقتضي الحكم بظهوره في المعنى
الحقيقي وغلبة التخصيص تقتضي الحكم بعدمه فهو من قبيل حتى يتخصص وبعد التخصيص والتأمل
فإن ذلك الذي وقع في الكلام من اللواحق هل يقتضي التخصيص أم لا فإذا لم يحصل الظن
بالتخصيص فيحكم بأصل الحقيقة وبالجملة الذي ينفي بأصل الحقيقة هو ظن التخصيص ولا
يجب في إعمال أصل الحقيقة الظن بعدم المخصص بل عدم الظن به كاف هذا مع أنا لو فرضنا
الفحص عن الخارج فيثبت تخصيص ما له من وجه آخر فلا وجه للتوقف بعد ذلك كما أشرنا
في القانون السابق وكذا لو حصل الظن بالعدم من الخارج ويبقى الإشكال في كون اللاحق
في الكلام مخصصا وبالجملة فرق بين توقيف العام عن العمل حتى يحصل الظن بعدم
المخصص الواقعي وبين توقيفه عن العمل حتى يحصل الظن بعدم كون ما يحتمل كونه مخصصا
من اللواحق في الكلام أو غيرها مخصصا له والكلام إنما هو في الثاني إذا تمهد هذا
فلنوضح جميع المقامات المذكورة فيما نحن فيه أنه إذا ابتداء في الكلام بذكر العام مثل
لفظ المطلقات فنقول إن ظاهرها العموم وإذا قيل يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء فنقول
إن المراد منها غير المدخولات وغير اليائسات على الأقوى فيبقى العام ظاهرا في الباقي
إذ مرادنا من أصل العموم أعم من الحقيقة الأولية أو الظهور الحاصل في الباقي وإن قلنا بمجازيته
فيه في الباقي أيضا فالمطلقات أيضا ظاهرة في ذوات الأقراء مطلقا وإذا قيل وبعولتهن أحق
بردهن علمنا أن الحكم بالرد مختص بالرجعيات لكن لم نعلم من ذلك أن المرجع أولا هل كان هو
الرجعيات أو الأعم فأصل العموم بحاله وإن كان المراد به تمام الباقي لا نفس المدلول فلا دليل على
تخصيص العدة بالرجعيات وعدم ثبوت الإرجاع كاف ولا يجب ثبوت العدم ونظيره إن احتمل
كون المراد من الضمير مخصصا للمرجع لا ينفي ظهور المرجع في العموم مع أنه يمكن القلب بأن
لزوم مطابقة الضمير للمرجع أيضا عام ويمكن أن يكون مخصصا بما سبقه ظاهرا بناء في جملة
على مقتضى قاعدة المطابقة هذا مع أن الظاهر أصل والضمير تابع والكلام في الأصلية

اقوى من الدلالة التبعية والتصرف فما لاضعف اسهل **قانون** لا خلاف فان اللفظ الوارد

بعد سؤال او عند وقوع حادثة يتبع السؤال وتلك الحادثة فى العموم والخصوص اذا كان

غير مستقل بنفسه بمعنى انه يحتاج الى انضمام السؤال اليه فى الدلالة على معناه اما الدالة وبا اعتبار

الوضع كقوله عم وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن

او بحسب العرف مثل قولك لا اكل فى جواب من قال كل عندى فان اهل العرف يفهم تقييد

الجواب يعنى لا اكل عندك وكذا لو كان مستقلا مساويا للسؤال فى العموم والخصوص مثل

ما لو قيل ما على المجامع فى نهار رمضان فيقول على المجامع فى نهار رمضان الكفارة او اخص

من السؤال مع دلالته على حكم الباقى على سبيل التنبيه مع كون السامع من اهل الاجتهاد و

الوقت لذلك لئلا يفوت الغرض كان يقال فى جواب السؤال عن الزكوة فى الخيل فى ذكور الخيل

زكوة او ليس فى اناثه زكوة فان الاناث لما كانت هى محل النمو فنفى اثباتها فى الذكور يثبت

فى الاناث بطريق الاولى ومن نفيها فى الاناث ينفى عن الذكور كذلك ولو كان اعم منه فى غير محل

السؤال مثل قوله عم وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان السؤال عن الماء

والجواب عن الماء وعن الميتة فيتبع عموم الجواب فى المقامين ايضا لعدم مانع عن ذلك واما

لو كان اللفظ اعم منه فى محل السؤال مثل قوله عم وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا

لا ينجسه شىء الا ما غير لونه وطعمه او ريحه وقوله عم لما مر بشاة ميمونة على ما رواه العامة

ايما اهاب دبغ فقد طهر فاختلفوا فيه والحق كما هو مختار المحققين ان العبرة بعموم اللفظ لا

بخصوص المحل وبعبارة اخرى السبب لا يخصص الجواب وقيل ان السبب يخصص الجواب لنا ان المقتضى

وهو اللفظ الموضوع للعموم موجود والمانع مفقود وما يتصور مانعا سنبطله ولعمل العلماء

والصحابة والتابعين على العمومات الواردة على اسباب خاصة بحيث يظهر منهم الاجماع عليه

لا يخفى ذلك على من تتبع الاثار وكلام الاخيار احتجوا بانه لو كان عاما فى السبب وغيره لفات

المطابقة بين الجواب والسؤال وفيه ان المطابقة انما يحصل بافادة مقتضى السؤال والزيادة

لا تنفى ذلك مع ما فيه من كثرة الافادة وبانه لو كان يعم غير السبب لجاز تخصيص السبب واخراجه

بالاجتهاد كما يجوز فى غيره والتالى باطل فالمقدم مثله وفيه ان عدم جواز اخراج السبب انما هو

لاجل انه بمنزلة المنصوص عليه المقطوع به وبانه لو لم يختص بالسبب لما كان لنقل السبب فائدة

مع انهم بالغوا فى ضبطه وتدوينه وليس ذلك الا لاجل الاختصاص به وفيه ان الفوائد

كثيرة

كثيرة منها معرفة ثبات ووجود الحكم ومنها معرفة كون هذا الفرد بمنزلة المقطوع به لئلا يخرج
بالاجتهاد ومنها معرفة السير والقصص وغير ذلك من الفوائد وبان من حلف والله لا تغديت
بعد قول القائل له تغد عندي لا يحنث بكل تغد بل انما يحنث بالتغدي عنده فقط فلو لم
يكن السبب مخصصا لحصل الحنث بكل تغد وهو باطل بالاتفاق وفيه ان العرف دل على هذا
التخصيص كما اشرنا اليه سابقا **قانون** اختلفوا في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة بعد
اتفاقهم على جوازه في مفهوم الموافقة والاكثر على الجواز لحجة الاكثرين انه دليل شرعي عارض مثله
وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب **واحتج** الخصم بان الخاص انما يقدم على العام لكونه دلالته
على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك والمفهوم اضعف دلالة من المنطوق فلا يجوز حمله
عليه وقد اجيب عنه بان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما وان كان اضعف من الآخر
وبمنع كون العام اقوى بل لا ينقص المفهوم الخاص عن الباقي من العام المنطوق سيما مع شيوع تخصيص
العمومات **اقول** وفي اوضاع الحجتين والجوابين مع ملاحظة ما قرروه في باب التعادل والتراجيح تشويش واضطراب وذلك لانهم ذكروا في باب التعادل ان تعادل الامارتين وتساويهما
من جميع الوجوه يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى الاصل او التوقف على الخلاف الآتي
وان ذلك انما هو بعد فقد المرجحات وعدم امكان الجمع بين الدليلين وكانه لا خلاف بين
العلماء في وجوب الجمع بين الدليلين مع الامكان وان التخيير وغيره من الاقوال انما هو بعد
فرض عدم الامكان وممن صرح بكون ذلك اجماع العلماء الفاضل ابن ابي جمهور في عوالي اللآلي
حيث قال بعد ذكر مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في ذكر المرجحات ان كل حديثين ظاهرهما
التعارض يجب عليك اولا البحث عن معناهما وكيفيات دلالات الفاظهما فان امكنك
التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله
فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم
تتمكن من ذلك او لم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث انتهى فمثل هذا اذا تعارض
دليلان من الادلة مثل خبرين جامعين لشرائط القبول او ظاهر آيتين او نحو ذلك فلا بد
اولا من ملاحظة الجمع والعمل بهما اما بالتخصيص او بالتقييد اذا كان بينهما عموم وخصوص
او اطلاق وتقييد او بحمل احدهما على بعض الافراد وحمل الاخر على بعض اخر اذا كان بينهما
تناقض او نحو ذلك ومع العجز عن ذلك لمانع خارجي مثل التناقض في مضمونه سيما تخصيصه

او اجماع على عدم جواز الرجوع الى المرجحات ومع التساوي فالاقوال المذكورة فقولهم بالجمع مع عدم
ملاحظة المرجحات متمسكا بكونه جمعا بين الدليلين ينافي تعليل تقديم الخاص على العام بكونه
اقوى كما في حجة الخصم وكذلك قول المجيب الاول وغيره بالجمع بين الدليلين وان كان احدهما
اضعف ينافي رجوعهم الى المرجحات واعتبار القوة والضعف في المقامات مثل تخصيص
القران بخبر الواحد وغيره من مقامات الجمع فانهم يعتبرون الترجيحات ايضا فالمناص عن هذا
الاشكال وتحقيق المقال يحصل بما ذكروه في قاعدة التعادل والترجيح مع تحرير مني
وتصحيح على ما اقتضاه الحال والمقام انهم ارادوا في مقام لزوم الجمع مع الامكان من عدم
الرجوع الى المرجحات الخارجية انما هو بالنسبة الى الطرح والترك والاسقاط لا بالنسبة
الى ارجاع احدهما الى الاخر فان ارجاع احد الدليلين الى الاخر وارجاعهما الى ثالث يقتضي
اخراج اللفظ عن الحقيقة الى المجاز اذ العمل بالمتخالفين مع بقائهما على حقيقتهما مما
لا يمكن بالضرورة كما يمكن اخراج العام عن حقيقة العموم يمكن اخراج الخاص عن
حقيقة الخصوص ايضا فلا يكفي توجيه التاويل الى احدهما دون الاخر من مرجح فلا ينافي
عدم الرجوع الى المرجحات فيما امكن فيه الجمع من جهة القبول مطلقا والاسقاط مطلقا
وجوب الرجوع اليها في ارجاع التاويل الى احدهما دون الاخر ومرادهم من العمل بالدليلين
العمل بهما على ما هو مقتضى مدلولهما اما بالحقيقة او بالمجاز الذي يصح في محاورات اهل
اللسان وهو ما وجد فيه العلاقة المصححة المقبولة عند اهل البيان والقرينة الصارفة
عن الحقيقة والمعينة لذلك المعنى المجازي كذلك بان تكون موجودة في اللفظ او مفادة
منها او كاشفة عن كون اللفظ مقترنا حين التكلم بقرينة تدل على هذا المعنى ولا
يكفي في ذلك مجرد احتمال اللفظ لذلك وكذلك معنى ارجاع احدهما الى الاخر ابقاء احدهما
على حقيقته وارجاع الاخر اليه كذلك ومعنى ارجاعهما الى ثالث اثبات القرينة للتجوز في
كليهما بحيث يحصل من التجوز فيهما معنى ثالث مثال الاول العام والخاص المطلقان فان
بالخاص يوجب العمل بالدليلين في الجملة اما في الخاص فبحقيقته واما في العام فبمجازه
المتعارف وهو التخصيص ومجرد وقوع العام والخاص المتنافيي الظاهر في كلام متكلم واحد
او متكلمين كانا في حكم واحد قرينة على ارادة التخصيص سيما وفيه اشارات من كلام الشارع
ايضا بان في كلامه عاما وخاصا ولا بد من معرفتهما ومثال الثاني ارجاع عامين من وجه

الى خاصين وذلك يحصل بين المتناقضين مثل انه ورد في الاخبار ان الام احق بحضانة
الولد الى سبع سنين وورد ايضا ان الاب احق بحضانته الى سبع سنين فالجمع بينهما بان المراد
بالولد في الاول الانثى وفي الثاني الذكر عمل بالدليلين واخراج لكليهما عن حقيقتهما با
لتخصيص لكن الخاص هنا في الاخبار غير ظاهر فيشكل الاعتماد بهذا الجمع لاخراج اللفظ عن
الحقيقة وعدم تنزيله على مجاز متعارف عند اهل اللسان لعدم القرينة عليه الا ان يجعل
الشهرة بين الاصحاب قرينة على انهما لعلهما كانتا مقترنتين بقرينة مفهمة لذلك واما
الذي يجد فيه القرينة من الاخبار فكثير واضح مثل الاخبار الوا
ردة في ان العاري يصلي قائما ويومي والاخبار الواردة في انه يصلي قاعدا فالمشهور ان الاخبار
الاولة محمولة على الامن من المطلع والثانية على العدم وبهذا التفصيل رواية صحيحة
هي كالمخصص لكليهما وهي قرينة لذلك الحمل واما مطلق الحمل كيف ما اتفق كما يذهب اليه
بعض من افرط في التاويل فلا دليل عليه مثل ان بعضهم اذا راى خبرا ورد بلفظ الامر واخر
بلفظ النهي في ذلك بعينه فيحمل الامر بمعنى الاذن والنهي بمعنى مطلق المرجوحية ويثبت
بذلك الكراهة وهو خارج عن مدلول كليهما فاذا لم يكن قرينة على ذلك حالية او مقالية
فلا يجوز ذلك لمجرد انه جمع بين الدليلين ولا يكون عملا بكلام الشارع لا بحقيقته ولا بمجازه
اما الحقيقة فظاهر واما المجاز فلان المجاز هو المعنى الذي افهمه القرينة وهو مسبوق بوجود
القرينة والعلم بها ومجرد احتمال وجود قرينة توجب فهم المخاطبين المشافهين كذلك لا يجوز
الحكم بارادة ذلك ولا يورث الظن بارادة ذلك فهذا مما لا يمكن فيه الجمع والعمل بالدليلين
ولا بد من التخيير بعد الياس عن الترجيح مع ان هذا ليس عملا بالدليل بل هو ذكر احتمال
فيعطي الدليل وللمحقق في جواب حجة الخصم منع كون المفهوم اضعف من العام المنطوق
مطلقا سيما مع غلبة تخصيص العمومات وشيوعه ومع التساوي فيحمل العام على الخاص لا
لمحض الجمع بين الدليلين حتى يرد انه لا دليل عليه كما بينا بل لان اجتماعهما مع تساويهما قرينة
لارادة ذلك في العرف سيما مع غلبة التخصيص وشيوعه واما ما بقي من الرجوع الى مرجحات اللفظ
باعتبار الموارد فربما حصل في المفهوم ظن اقوى من العام فيخصص به وما لا فلا وهو خروج
عن طريقة ارباب الفن ورجوع الى القرائن وخلط لنظر الاصول مع ملاحظة المقام خاليا
عن القرائن والا فمع الالتفات الى المرجحات الخارجة فيعتبر ذلك في ترجيح الثاني بل الى

الدليلين دون الاخر مع ثبوتهما او كليهما معا مع التساوي والامكان او التخيير بينهما ايضا فنقول
مع كون الخاص اقوى فلا اشكال في ترجيح الخاص وارجاع العام اليه واخراجه عن حقيقته
واما مع كون العام اقوى فلا يجوز اذا كان العام اقوى من جهة الاعتضاد او كان
المفهوم اضعف من جهة خصوص المقام واما مع التساوي فالمرجح للتخصيص هو شيوع
التخصيص وكونه خيرا من سائر المجازات لاجل ما ذكروه في تعارض الاحوال من ان الغفلة
عنه لا يوجب ترك المراد واما على سائر المجازات فليس الاعتماد في التخصيص بمحض انه
جمع بين الدليلين كما ظنه بعض المحققين لامكان ذلك بابقاء العام على حقيقته وتاويل
الخاص بمجاز اخر فالاعتماد هنا ايضا على المرجح فمع وجود المرجح في احد الطرفين وموافقته
لمحاورة اهل اللسان من مراعاة شرائط المجاز لا يجوز التجوز في الطرف الاخر فيرجع مآل
الكلام جملة الى ما يترجح في النظر ويحصل به الظن من الامارتين بعد ملاحظة قواعد
اللفظ وفهم المعاني فهذا ايضا يرجع الى ملاحظة التراجيح وبعد العجز عنه يرجع الى التخيير
او التوقف فالتخصيص والتقييد وامثالهما ايضا في الحقيقة ترجع الى الاثبات والاسقاط لان
في ذلك اثبات البعض واسقاط البعض وفيما لا يمكن الجمع اسقاط الكل واثبات الكل
مع ان القول بان التخصيص فيما نحن فيه عمل بالدليلين مشكل بل هو القاء احدهما واعمال
الاخر فان التخالف انما هو في بعض مدلول العام ونفس الخاص ولا ريب ان مع العمل بالخاص
يلغى ذلك البعض وان لوحظ مجموع مدلول اللفظ في الجانبين فلا يخفى ان المفهوم ايضا
ليس تمام مدلول اللفظ بل بعضه كما اشار اليه بعض الاعلام فلا مناص عن ملاحظة الكل
في الكل اعني في العمل بالدليلين معا في الجملة وفي طرح احدهما وتشهد به اطلاقات الاخبار
الواردة في علاج الاخبار المختلفة وسيجيء تمام الكلام في اخر الكتاب ان شاء الله تعالى وقد
لكن المقام في ضابطة الجمع والترجيح ان التخالف الحاصل بين الدليلين سبيل ان يكون
العمل باحدهما تركا لظاهر الاخر وحقيقته او تركا لظاهرهما معا ومع ترك الظاهر اما
يحصل قرينة على ارادة خلاف الظاهر من نفس المتعارضين او الخارج فبذلك يندرج في الكلام
المجازية المتعارفة ويكون هذا ايضا مع القرينة من جملة الظواهر او لا يحصل ذلك ومع
فاما يمكن تاويل هنالك بمعنى احتمال ينزل عليه المخالف ولو لم يكن ظاهرا او لا يمكن
فح نقول ان اراد القوم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح انه لا يجوز رد كلام الشارع

ولو بحمله على محتمل صحيح يناسب ما آثر كلماته وان كان بعيدا او لم يحمله حكما شرعيا ودفعا
للزوم التناقض كما فعله الشيخ في بعض اغراضه وعاه الى ذلك كما ذكر في اول كتابه فلا غائلة
فيه الا انه لا يدل دليل على وجوبه مع ان الظاهر ان لفظ في كلامهم بمعنى الواجب كما في قوله تعالى
واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وان اراد انه يجب تنزيل المتخالفين على احتمال
بحيث لا يوجب طرحهما ويكون ذلك مستندا شرعيا ودليلا في جميع الموارد حتى في معنى ما
لم يظهر له قرينة في نفس المتعارضين ولا الخارج بل بمجرد احتمال العقلي لرفع التناقض فلا
دليل على جواز ذلك فضلا عن وجوبه وجعله مستندا شرعيا فانه يؤل الى الخروج عن كلام
الشارع راسا وقد يحمل باحدهما عمل بكلامهم في الجملة فلا بد ان يكون مراد القوم من الاولوية
اما مطلق الرجحان او الوجوب فيما يمكن جمع يوافق طريقة متفاهم اهل اللسان كالتخصيص
والتقييد ويكون غيره في غير الممكن فالمراد من الامكان ما يعم الامكان بملاحظة العرف ثم ان
مجرد ظهور القرينة من نفس المتعارضين او غيرهما على مجازية احدهما او كليهما لا يوجب
الذهاب الى الاعتماد عليها والعمل بها الا اذا لم يوجب ترجيح المرجوح فان حمل اللفظ على
المجاز في الحقيقة خروج عن مقتضى الدليل لدليل آخر وهو لا يصح الا اذا كان راجحا او مساويا
القرينة على مقتضى حقيقة اللفظ فلا بد من ملاحظة الترجيحات في مقام الارجاع ايضا و
كانوا هم يعتبرون ذلك في القانون الاتي وغيره ايضا ويظهر بذلك ضعف ما ذكره العضدي
وغيره من لزوم الجمع بين الدليلين وان كان بارجاع الاقوى الى الاضعف واما ما ظاهر كلام
ابن الجمهور فيمنع ما ادعاه من الاجماع بظاهره اذ عندنا ما هو اقوى في العمل من ذلك
الاجماع المنقول من دلالة العقل على قبح ترجيح المرجوح مع ان الروايات صريحة في وارده
المتناقضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما وسؤال الراوي فيها انما هو عنهما والكتب ليس
مخصصا للجواب ولا يمنع الرجوع في غير المتناقضين ايضا الى الترجيحات **قانون** لا ريب في جواز
تخصيص الكتاب بالكتاب ولا بالاجماع ولا بالخبر المتواتر ووجهها ظاهر واختلفوا في جوازه
بخبر الواحد على اقوال ثالثها التفصيل فيجوز ان خص قبله بدليل قطعي ورابعها التفصيل
تخصيصه بما خص قبله بمنفصل قطعيا كان او ظنيا وخامسها التوقف وقد ينسب الى المحقق
نظرا الى انه قال الدليل على العمل بخبر الواحد هو الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه
دلالة ومع وجود الدلالة القرانية يسقط وجوب العمل به وهذا ليس معنى التوقف بل

هو نفي للتخصيص كما لا يخفى والاظهر الجواز كما هو مذهب كثير من المحققين واحتجوا عليه بانهما
دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بهما
اذ لو عمل بالعام بطل الخاص ولغى بالمرة وبعد ما حققنا لك سابقا يظهر ما فيه لان العام
كما انه يخرج عن حقيقته بالتخصيص بسبب كونه مجازا ح ومع ذلك فنقول انه قد يعمل به
فكذلك الخاص ان اريد به معنى مجازي ايضا بحيث لا يوجب ترك ظاهر العام وحقيقته فمحض
كونه جمعا بين الدليلين لا يوجب القول بالتخصيص مع ما عرفت من انه ليس جمعا بين الدليلين
لا يوجب القول بالتخصيص مع ما عرفت من انه ليس جمعا بين الدليلين بل هو الغاء لاحدهما
اذ المعارضة انما هو بين ما دل عليه العام من افراد الخاص ونفس الخاص وهو ملغى بالمرة
ح فلا بد من بيان وجه التخصيص ورجحان فالاولى ان يقال دليلان تعارضا وتساويا
واحدهما عام والاخر خاص وفهم العرف وشيوع التخصيص وكونه اقل استلزاما لمخالفة الظاهر
فنفس الامر كلها مرجحة لاختيار تخصيص العام بالخاص واما وجه التساوي فستعرفه احتج
المانع بان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي لعدم مقاومته له
وبان التخصيص به لو جاز لجاز النسخ وهو باطل اما الملازمة فلانه تخصيص في الازمان
فهو من افراد التخصيص او لان العلة في التخصيص هو اولوية تخصيص العام من الغاء الخاص
وهو موجود في النسخ واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب عن الاول ان الكتاب وان
كان قطعي السند ولكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني السند لكنه قطعي
الدلالة فصار لكل قوة من وجه فتساويا وتعارضا فوجب الجمع بينهما هكذا ذكروه وانت
خبير بان الخاص ايضا ليس بقطعي الدلالة سيما اذا كان عاما بالنسبة الى ما تحته لاحتمال
مجاز اخر غير التخصيص من انواع المجاز مضافا الى احتمال التخصيص فيما كان عاما ايضا نعم هو
نص بالاضافة الى العام وقطعي بهذا المعنى وهو لا يستلزم قطعيته مطلقا وقد مر توضيح
ذلك في بحث المفهوم والمنطوق فالتحقيق في الجواب هو انهما ظنان تعارضا وتساويا
ولاجل ان التخصيص ارجح انواع المجاز والفهم العرفي رجحنا التخصيص واما التساوي
المعيار في الاستدلال هو اللفظ من حيث الدلالة لا من حيث هو والذي يقطع بصدوره
هو لفظ العام واما ان المراد منه هل هو معناه الحقيقي ام لا فهو غير مقطوع به فالذي
هو قطعي الصدور هو لفظ العام لا الحكم عليه بعنوان العموم فيكون الحكم على العموم مرادا

الشارع مظنون وكذا الحكم في الخاص على المخصوص مظنون والقول بان الخطاب بالظواهر
وارادة غيره قبيح فيثبت وجوب العمل بظاهر القرآن مع قطعية المخاطبة بها انما يتم بالنسبة
الى من يوجه الخطاب والخطابات الشفاهية وما في منزلتها مخصوصة بالحاضرين كما
تقدم وربما كانت مقترنة بقرائن تخرجها عن الظاهر قد اختفى علينا كما ظهر في مواضع كثيرة
ووجوده في غيرها ظهر ايضا محتمل فلم يبق القطع بالمراد فيما لم يظهر وخبر الواحد المخالف
يمكن ان يكون من جملة تلك القرائن وعدم اقتران القرينة باللفظ لا يوجب تاخير
البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت مقترنة بها من جهة الحال لا من جهة المقال او كانت
مقترنة بقوله منفصلة عن ظاهر القرآن او لم تكن مقترنة ولم يكن حضر وقت الحاجة ونحو ذلك
فشركتنا للحاضرين في التكليف انما هو فيما علم المراد منها او ظن فاذا لم يمكن العلم بالمراد
ولا تكليف الحاضرين اي شيء كان فلا ريب في الاكتفاء بالظن بالمراد فاذا انتفى العلم وعاد كونا
نظير المقلد بحصول العلم عند اول خبر الواحد ايضا لكونه خطابا بما عدا المخاطبين فيحصل
من ذلك تقوية اخرى في الخبر ايضا مع ان جواز العمل بظاهر الكتاب من المسائل الاجتهادية فقد خالف
فيه الاخباريون والتمسك في حجيته واثبات جواز العمل به بالاخبار يحتاج الى دفع الاخبار
المعارضة وبالاجماع ممنوع بمنعه في موضع النزاع فظهر بطلان كلام المحقق ايضا بالمعارضة
بالقلب بان الاجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل بخبر الواحد فيما كان مخالفا لعام من
الكتاب فلم يعلم انعقاد الاجماع على حجية ظاهر الكتاب وعامه فيما ثبت من الاخبار الخاصة
ما يعارضه سيما والقائلون بجواز التخصيص جماعة كثيرون وعدم الاعتناء بمخالفتهم
مشكل مع ان في العام حقيقة في العموم كلاما وهو ايضا من المسائل الاجتهادية وقطعية كل
العام المخصص بل سد باب تخصيص الكتاب بخبر الواحد يوجب المنع عن العمل بخبر الواحد اذ
قل ما وجد خبر لم يكن مخالفا لظاهر من عمومات الكتاب فلا اقل من مخالفته لاصل البراءة
الثابتة بنص الكتاب مثل لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها ونحو ذلك مضافا الى ما يظهر من
تتبع احوال السلف من العلماء والصحابة والتابعين كما اشار اليه بعض الافاضل فيا
مع ما خطر ما ذكر واشتهار ما ذكر مما لم يذكر من المضعفات لظاهر الكتاب لا يبقى
مجرد دعوى حصول الظن من ظاهر الكتاب بمراد الله تعالى ولا برهان خبر الواحد الجامع لشرائط
العمل انه يورث ذلك الظن فان قلت ان الاخبار الكثيرة قد وردت بان الخبر المخالف لكتاب الله

يجب طرحه وضربه على الجدار ونحو ذلك فكيف يصح الخروج عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد تلك
الاخبار مختلفة متعارضة معارضة بمثلها او باقوى منها من تقديم العرض على مذاهب
العامة والاخذ بما خالفهم ونحو ذلك فهي على اطلاقها غير معمول بها مع ان الظاهر من
المخالفة هو رفع حكم الكتاب كليا وان كان يتحقق بسلب البعض ايضا سلمنا لكنها مخصصة
بذلك لمعارضتها بما هو اقوى منه من الادلة الدالة على حجية خبر الواحد مطلقا
ومما دل على جواز تخصيص الكتاب به من الادلة ايضا اذ قد عرفت ان الخاص انما يقدم على
العام مع المقاومة مع ان من جملة ادلة حجية خبر الواحد هو قوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبإ فتبينوا وآية النفر وما آتيكم الرسول فخذوه والعمل بهذه الاخبار يوجب تخصيصها
وهو كر على ما فر منه وبما ذكرنا يظهر بطلان ما قيل في هذا المقام ايضا من ان
تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان ما يستلزم ثبوته انتفاءه فهو باطل وذلك لما عرفت
من ضعف الاستدلال بهذه الاخبار في القول بتخصيص الكتاب بخبر الواحد مخصوص
بغير هذه الاخبار في المخالفة الخاصة فانها اما مهجورة او مخصوصة بصورة التنا[illegible]
والمنافاة واما الجواب عن الثاني فعن الشق الاول من الترديد بان المسلم من التخصيص
والذي ندعيه هو القدر الخاص بمحل التخصيص في الافراد لا جميع افراده او ما يشملها
وعن الشق الثاني فبابداء الفارق بالاجماع المدعى في النسخ اولا وبان التخصيص
اغلب واشيع وارجح من النسخ لكمال الوضوح ندرته وغلبة التخصيص وقد يتمسك في
ابداء الفرق بان التخصيص اهون من النسخ لانه دفع لبعض المدلول قبل العمل والنسخ رفع
للمدلول المعمول عليه وقد يوجه ذلك بان حدوث الحادث يحتاج الى العلة ويكفي
في بقائه علة الوجود وقد يمنع حصوله بسبب عدم ثبوت علته اسهل من رفع ما ثبت
لعدم احتياجه في الثبوت الى علة اخرى وهو مع انه لا معنى له في احكام الله تعالى وامثالها
ولا يصعب عليه شيء ابدا وانه موقوف على اثبات عدم احتياج البقاء الى المؤثر الجديد
وان تحصيل ما لم يكن في الواقع والخارج ليس باقل من بقاء ما ثبت فهو مردود بانه لا يرجع
محصل اذ الاشكال في ان خاص الخبر اذا ورد مع عام الكتاب فهل يقتضي معاملة اهل
اللسان في فهم الالفاظ حمله على النسخ او التخصيص وايهما ارجح وكون احدهما اصعب
في نفس الامر عن الاخر مع عدم التفاته بالنسبة الى الاخر لا يوجب فهمه من اللفظ وحمله

عليه نعم خصوص شيوع التخصيص واتجيته يوجب ترجيحه فبطل القول بعدم الفرق بذلك وبما
مرّ في بيان الفرق بين النسخ والتخصيص ان في النسخ يراد دلالة اللفظ على جميع الازمنة وان لم
يكن وقوع المدلول مراداً بخلاف التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض ولا تظهر بذلك انه لا دفع
في التخصيص اصلاً بخلاف النسخ فان فيه رفعاً في الجملة وفيه ان ذلك تحكم من قائله فان امكان
ارادة الدلالة في العام ووجود المصلحة في ذلك ايضاً قائم ثم ان اريد مجرد الامكان وان اريد الفعلية
في النسخ دون التخصيص فهو ايضاً تحكم لامكان ان يكون المراد في النسخ ايضاً الحكم في بعض الازمان
مجازاً ولكن تأخر بيانه فالفرق بذلك مشكل احتج المفصلون بما يرجع حاصله بعد التحرير الى
ان الخاص ظني والعام قطعي فلا يتقاومان الا مع ظهور ضعف فيه وذلك عند الفرقة الاولى
بان يخصص مرة بدليل قطعي وعند الفرقة الثانية بان يخصص بمخصص منفصل وذلك لان العام
عند الفرقة الاولى يصير بذلك مجازاً في الباقي وعند الفرقة الثانية بهذا والدلالة المجازية
اضعف من الدلالة الحقيقية كما سيجيء في باب التراجيح وجوابه يظهر مما مر فان القطعية انما
كانت في المتن لا في الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة فلا ينافي قطعية المتن وحجة المتوقف
تصادم ادلة الطرفين وعدم المرجح وجوابه انا قد بينا اثبات المرجح فائدة اذا ورد عام وخاص
متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما بالاقتران او بتقدم الخاص وتقدم العام او يجهل تاريخهما
وان كان بينهما الف تاريخ احدهما فهذه اقسام اربعة واعلم ان مراد الاصوليين بالعام والخاص
في هذا المبحث هو العام والخاص المطلقان فان العامين من وجه لا يمكن ان يكون موضوعاً لهذا
المبحث لانه لا يقال لهما العام والخاص على الاطلاق بل هما عامان من وجه وخاصان من وجه لان
الادلة المذكورة في هذا المبحث لا تنطبق الا على الاول كما لا يخفى على من تأملها فقد تريهم يجعلون
في كل من هذه الادلة الخاص بياناً للعام ويفرعون الكلام فيه على جواز تأخير البيان وهو لا يتم
في الثاني اذ كل منهما متصف بما اتصف به الآخر من استعداد البيانية والمبينية وصيرورة
احدهما بياناً للآخر في بعض الاوقات وتخصيصه للآخر ليس باولى بل انما هو بضميمة المرجحات
الخارجية التي قدمته على الآخر وايضاً قولهم في الصور الاربعة يبنى العام على الخاص اتفاقاً او على
الاقوى فذلك لا يجري في الثاني اذ لو اريد من بناء العام على الخاص في الثاني بناء كل منهما
على الآخر فيلزم تساقطهما جميعاً وبطلانهما راساً كما لا يخفى وان اريد بناء احدهما على الآخر
فيلزم الترجيح بلا مرجح ولا مرجح في انفسهما كما هو المفروض اي من حيث محض العموم والخصوص

والاعتماد على المرجحات الخارجية ليس من جهة بناء العام على الخاص بل من جهة ترجيح احدهما على الآخر
لمادة التعارض وبالجملة المعارضة بين العامين بالمعنى الثاني مثل المعارضة بين المتناقضين
لابد فيه من ملاحظة المرجحات الخارجية في التخصيص بمعنى بحكم ملاحظة المقاومة ونفي رجحان
احدهما على الآخر ولا اشتراك هذا المعنى بين المعنيين وقد غفل بعض الاعاظم هنا
وعمم المبحث واستشهد ببعض الشواهد الذي لا يشهد له بشيء ومنشا اختلاط الامر عليه
اختلاط مباحث التخصيص بمبحث كيفية بناء العام على الخاص في بعض الكتب الاصولية وانت
خبير بانهما مقامان متفاوتان فصل بينهما في كثير من كتب الاصول فمن الشواهد الذي ذكره
ان محققي الاصوليين استدلوا في هذه المسئلة على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب باية
الحامل والمتوفى عنها زوجها مع ان بينهما عموما من وجه وفيه ما لا يخفى اذ ذكر ذلك ابن الحاجب
ومن تبعه في مقام بيان جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وكلامهم هنا في مقام الرد على الظاهرية
حيث منعوا ذلك محتجين بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والتخصيص بيان فيجب ان يكون
بالسنة واجابوا عن ذلك بالمعارضة بقوله تعالى في صفة القران تبيانا لكل شيء وبان معنى
البيان منه تلاوته للاية المخصصة وبان بيانه يختص بالمشتبه ومع وجود المخصص من الكتاب
لا اشتباه ويندفع كلام الظاهرية بمحض اثبات مطلق التخصيص وان كان بمعاونة المرجح
الخارجي واطلاق التخصيص على قصر احد العامين من وجه على بعض افراده بسبب العام الآخر
لا يوجب كون مطلق المبحث في بناء العام على الخاص بقول مطلق اعم من المقامين كما لا يخفى
هذا على مذهب العامة واما الامامية فلما كان مذهبهم اعتبار ابعد الاجلين فيجمعون
بين الآيتين على غير صورة التخصيص المصطلح بان المراد ان المتوفى عنها زوجها تتربص اربعة اشهر
وعشرا الا اذا كانت حاملا ولم تضع حملها بعد فتصبر حتى تضع وان الحامل تصبر حتى تضع
الحمل الا اذا كانت متوفى عنها زوجها ولم يبلغ مدة وضعها اربعة اشهر وعشرا فتصبر بعد الوضع
حتى يتم الشهور وهذا ليس معنى التخصيص المصطلح كما لا يخفى على المتدبر البصير والذي دعاهم
الى ذلك اجماعهم واخبارهم المستفيضة مع ان النظر من اية اولات الاحمال المطلقات فلا
تعارض واما العامة فبنوا امرهم في ذلك اما على ترجيح عموم اية اولات الاحمال بسبب دلالة
اللفظ واقترانها بالحكمة وغير ذلك ثم خصصوا بها الاية الاخرى وتمام الكلام فيها في الفروع
مع ان تمثيل ابن الحاجب ونظرائه لا يصير حجة على احد واما المحققون من امثال العلامة
في التهذيب

في التهذيب وغيره فقد مثلوا الجواز تخصيص الكتاب بالكتاب بآية القرء وآية اولات
الاحمال وكلامهم هذا ناظر في العام والخاص المطلقين فان القرء من آية اولات الاحمال
المطلقات وهي اخص من آية ذوات القرء مطلقا ومنها انه استشهد بكلام صاحب
المعالم في حواشيه على كتابه وسيجيء الاشارة اليه والى انه لا دلالة فيها على المطلوب بوجه
وبالجملة لا مسرح لجعل موضوع هذا القانون القدر المشترك بينهما بوجه فلنرجع الى
تفصيل الكلام في الاقسام الاربعة ونقول القسم الاول وهو ما علم اقترانهما وهو قد
يتصور في القول والفعل او الفعلين مع احتمال ارادة القولين المتصلين من دون تراخ
ايضا ان جعلنا المقارنة اعم من الحقيقية والحق فيه بناء العام على الخاص من دون نقل خلاف
الا من بعض الحنفية فقالوا ان حكم المقارنة والجهل بالتاريخ واحد وهو ثبوت حكم التعارض
في قدر ما يتنافيا ولانه يرجع الى المرجحات الخارجية وهذا قولهم في المقارنة الحقيقية دون
القولين المتصلين عرفا فالخاص المتأخر مخصص عندهم فيهما والعام المتأخر ناسخ لنا ما مر
من الفهم العرفي والرجحان النفس الامري والشيوع والغلبة واحتمال التجوز في الخاص مرجوح
بالنسبة اليه وقد يستشكل بان الاخبار وردت في تقديم ما هو مخالف العامة او ما
هو موافق الكتاب ونحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب او
المخالف للعامة او نحو ذلك وفيه ان المبحث منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث
العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجية اذ قد يصير التجوز في الخاص اولى من
التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن المتنازع وبما ظهر لك من اتفاق
العلماء الا من شذ منهم على بناء العام على الخاص في صورة الاقتران من جهة محض
العموم والخصوص يتضح لك بطلان تعميم المبحث بحيث يشمل العام والخاص من وجه كما ذكر
سابقا **القسم الثاني** وهو ما علم تقدم العام وتراخي زمان صدور الكلام المشتمل
على الخاص فاما ان يكون ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فيكون ناسخا
لا تخصيصا للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة وقد يستشكل ذلك في اخبارنا المروية
عن ائمتنا ع فانه اذا كان الخاص في كلامهم فيلزم وقوع النسخ بعد النبي ص وهو باطل لا
نقطاع الوحي بعده ص وبهذا يظهر اشكال آخر اورده بعضهم ايضا وهو انه يلزم عدم جواز
العمل باخبار الآحاد المخصصة للكتاب والاخبار النبوية واسا للزوم تأخير البيان عن

وقتا محاجة والاول مدفوع بان لزوم النسخ انما هو اذا علم ان هذا البيان والتخصيص كان

من الرسول بعد حضور وقت العمل لا بمجرد تراخي رواية الامام من حيث هي عن زمان الفا

فان الائمة عم حاكون عن النبي لا مؤسسون للشريعة فلا بد في لزوم الحكم بالنسخ من اثبات

ان الخبر الخاص من حيث انه ناسخ متاخر عن زمان العمل بالعام وهو غير معلوم بل عدمه

معلوم لاتفاقهم ظاهرا على ان الاحكام الكلية بعد الرسول باقية الى يوم القيمة و

لو يمتنع عقلا ان النبي اخبر خلفائه بان الحكم الفلاني باق بعدي الى الزمان الفلاني

ثم ينسخ فعليكم باجرائه الى ذلك الحين واخفاء غايته ثم بيان الغاية عند انتهاء المدة وبذلك

ظهر الجواب عن اشكال لزوم تاخير البيان ايضا والحاصل ان الائمة يظهرون ما وصل اليهم

عن النبي ويشرحون ما وقع في زمانه ويبينون ما اراده الله تعالى في كتابه وما دام النبي

في سنته فحالهم مع الامة كحال الفقيه مع مقلديه وقد اشار الى بعض ما ذكرنا الفاضل

المدقق الشيرواني في حاشية الفارسية على المعالم فعلى هذا فلو فرض ان احد الرواة سمع العام

من امامه وتاخر سماع الخاص عنه عن زمان حضور وقت العمل به من دون مانع من دون

عذر ظاهر فلا بد ان يكون ظهور كونه مكلفا بالعام الى ذلك الحين من جهة اخرى غير النسخ

مثل تقية او ضرورة او نحو ذلك علمها الامام ولم يعلمها الراوي ولا يلزم بمجرد ذلك

القول بالنسخ حتى يلزم المحذور فتاخير بيان الزمان ونهايته ايضا قد يكون من غير جهة النسخ

فليفهم ذلك وان كان ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فالاقوى كونه مخصصا لجواز

تاخير البيان عن وقت الخطاب كما حققته واما من لا يقول بجوازه فاما يجعله ناسخا ان

قال بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل او يجعله كالمتعارضين ويرجع الى المرجحات الخارجية

ان لم يقل بجوازه **القسم الثالث** وهو ما علم تقدم الخاص فالاقوى وفاقا لاكثر المحققين

ان العام يبنى على الخاص وذهب جماعة منهم السيد والشيخ الى كونه ناسخا للخاص لنا رجحان

التخصيص على النسخ وترجيح الراجح واجب واستدل ايضا بان فيه الجمع بين الدليلين فالجملة

فلو عمل بالعام لزم الغاء الخاص ان ورد العام قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان

والتخصيص عمل بهما وفيه ان مجرد الجمع لا يصير دليلا على اختيار التخصيص لامكانه بغيره بان

يرتكب تجوز في جانب الخاص فلا بد من ذكر مرجح التخصيص ووجه اختياره على غيره وقد عرفت

ان التخصيص الذي ثبت رجحانه هو التخصيص في افراد العام لا في ازمانه فلا ينافي ما ذكرناه

النسخ نوع من التخصيص ايضا واستدل ايضا بانا لو لم نخصص العام والغينا الخاص لزم ابطال

القطعي بالظني وهو باطل بالضرورة بيان الملازمة ان دلالة الخاص على معناه قطعي

ودلالة العام محتمل لجواز ان يراد به الخاص فيرجح هذا الاستدلال الى الترجيح من جهة قوة

الدلالة بسبب النصوصية وان لم يكن قطعيا في معناه كما اشرنا اليه مرادا ولا باس به

وترى ان صاحب الحاكم الاستدلالية وقال في الحاشية انما عدلنا عنه في الاصل لانه

لا يتم الا في بعض صور المعارضة وهو ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ليكون قطعي

الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا فليتامل انتهى والظاهر انه اراد بما

يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ما كان جزئيا حقيقيا مثل المثال الذي سنذكره

فان الخاص الكلي ايضا عام وظاهر في معناه لا قطعي وحسب الفاضل المدقق انه اراد بذلك

ما كان الخاص اعم من وجه من العام وجعل ذلك شاهدا على دعواه من عموم محل النزاع

بالجملة صريحا في ذلك وانت خبير بما فيه اولا فلانه لا وجه لجعل المعارضة بين العام

والخاص المطلقين من بعض صور المعارضة مشعرا بقلته بل هو الاغلب واما ثانيا فلان

مقتضى ذلك ان يكون الدليل الذي ذكره في الاصل من ان العمل بالعام يقتضي الغاء الخاص

دون العكس جاريا في المعنيين وهو مما لا مساغ له في العام والخاص من وجه لعدم

الفرق بينهما فلنرجع الى الجواب عما اورده صاحب الحاكم على الدليل ونقول ان عمومية

الخاص لا تنفي نصوصيته وقطعيته بالنسبة الى فرد ما من الخاص بخلاف العام فانه لا

قطع فيه الا على ولالته على فرد ما من العام مع ان احتمال التجوز في الجزئي الحقيقي ايضا قائم وكذا

في الخاص والعام بالنسبة الى غير التخصيص من سائر المجازات فالمراد بالقطعية هنا قطعية

ارادة فرد ما منه بعد فرض ان المراد هو المدلول الحقيقي في الجملة فلا وجه لترك هذا

الدليل في مقام الاستدلال **احتج** القائل بوجوه **الاول** ان قول القائل اقتل زيدا

ثم لا تقتلوا المشركين بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا بكرا ولا عمروا الى اخر الافراد

ولا شك ان هذا ناسخ فكذا ما هو بمثابته وجوابه المنع من التساوي فان التنصيص يمنع

التخصيص بخلاف ما اذا كان بلفظ العام واحتمال غير التخصيص من النسخ وغيره مرجوح لما

مر اوا فتعين التخصيص **والثاني** ان المخصص للعام بيان فكيف يتقدم عليه وجوابه ان

المتقدم ذات البيان واما وصف البيانية فهو متاخر وما قيل ان وصف البيانية متاخر

بل دليل النفي

للعام فهو وهم لان وصف البيانية من حيث هي يتوقف على تقدم ما يحتاج الى البيان وكيف
كان فالبيان بوصف البيانية متاخر عما يحتاج الى البيان طبعا وان تقدم عليه وضعا من حيث
الذات **القسم الرابع** وهو ما جهل التاريخ والمعروف من مذهب الاصحاب العمل بالخاص وهو
الاقوى لانه لا يخرج عن احد الاقسام الاربعة وقد عرفت في الكل رجحان تقديم الخاص اما
من جهة كونه ناسخا لوروده بعد حضور وقت العمل بالعام او لكونه مخصصا كما مر مفصلا
ثم ان الكلام في هذه المقامات اذا كان الخاص مما يجوز نسخ العام به واضح وكذلك فيما لا يجوز
مع العلم بالتاريخ ويظهر الحال في الترجيح مما مر في المباحث السابقة وما سيجيء في بحث النسخ
فاطلاق الكلام في هذه المقامات انما هو بالنظر الى ملاحظة تقديم كل من العام والخاص
على الاخر من حيث العموم والخصوص والا فيشكل الامر فيما يتفاوت الحال فيه من جهة النسخ
التخصيص في صورة جهل التاريخ فقد يجوز التخصيص دون النسخ كما لو كان العام من الكتاب
او السنة المتواترة والخاص من اخبار الاحاد وجهل التاريخ فالقول بتقديم العمل بالخاص
مطلقا يستلزم تجويزه في صورة ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام في نفس الامر
فيشكل الحكم بتقديم الخاص في صورة جهل التاريخ بقول مطلق وربما يجاب عن هذا الاشكال
في الصورة المفروضة بان الاصل عدم تحقق شرط النسخ وهو حضور وقت العمل فينتفي الشرط
فيبقى التخصيص وهو معارض بان الاصل عدم تحقق شرط التخصيص ايضا فان تحققه في نفس الامر
مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وما قيل ان الاصل تاخر الحادث وهو يقتضي ورود
الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فهو معارض بان حضور وقت العمل ايضا حادث والاصل
فالتحقيق في الجواب ان اريد تتميم القول بتقديم العمل بالخاص في صورة جهل التاريخ مع كون
الخاص مما لا يجوز نسخ العام القطعي به ان يقال ان شيوع التخصيص وغلبته ومرجحاته المتقدمة
يقتضي ترجيح التخصيص بمعنى ان الراجح في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في نفس الامر لا النسخ
بمعنى ان الظن ان الخاص ورد قبل حضور وقت العمل ليثبت التخصيص الحاقا للشيء بالاعم
الاغلب واتباعا لمرجحات التخصيص واما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما لو فرض تقدم
الخاص على العام كما نقلنا عن الشيخ والسيد فهو ايضا يتوقف في مجهول التاريخ لدوران
الخاص بين كونه مخصصا او منسوخا ويظهر جوابه مما مر ثم ان ثمرة هذا الاشكال واثر ذلك في
اخبار الاحاد غير ظاهرة لعدم ورود المنسوخ في كلامهم كما اشرنا سابقا ولا الناسخ

من حيث

من حيث انه ناسخ بل ما يتوهمه انما هو حكاية ما علم من سنة النبي صلى الله عليه وآله ومعاملاته وبيانه ما في الكتاب وسنته ثم هم عنهم ربما يقولون ان هذه الاية نسخت بهذه الاية واشباه ذلك فلو ثبت باخبارهم فانما يثبت بها ما ليس ما وقع في زمان الرسول صلى الله عليه وآله واما الاخبار النبوية فعندنا قليل جدا واما الكتاب فقد ادعى السيد ان تاريخ نزول الايات مضبوط لا خلاف فيه وذلك في جميع محل نظر

الباب الرابع في المطلق والمقيد قانون

المطلق على ما عرفه اكثر الاصوليين هو ما دل على شايع في جنسه اي على حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس تلك الحصة وهو المفهوم الكلي الذي يصدق على هذه الحصة وعلى غيرها من الحصص فيدخل فيه المعهود الذهني فيخرج منه العام والجزئي الحقيقي والمعهود الخارجي وهذا التعريف يصدق على النكرة ويظهر من جماعة منهم انحصاره في ذلك المهية منهم الشهيد الثاني في تمهيد القواعد حيث قال في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو المهية لا بشرط شيء والعام هو المهية بشرط الكثرة المستغرقة وصرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة وقد بينا ما عندنا في ذلك في مبحث العام والخاص وان التحقيق امكان الاعتبارين وصحة الجمع بين التعريفين بملاحظة الحيثيات فراجع ذلك المقام واما ما ذكره بعضهم في وجه جعل المطلق حصة من الجنس لا نفس الحقيقة من ان الاحكام انما تتعلق بالافراد لا بالمفهومات فيظهر التامل فيه مما حققناه في مبحث جواز تعلق التكاليف والاحكام بالطبايع ثم نقول ان البيع مثلا في قوله تعالى احل الله البيع مطلق وبيع الغرر مقيد وكذا الماء في مثل خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء والماء القليل المفهوم من قوله عليه السلام اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وكل صوم ولا تصم في السفر ونحو ذلك وعرفوا المقيد بما دل لا على شايع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات وقد يعرف بما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة والاصطلاح الشايع بينهم هو ذلك وعلى هذا فالمطلق ما لم يخرج عن هذا الشياع والنسبة بينهما عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول فقط على رقبة دون الثاني والثاني على رقبة مؤمنة والاول على رقبة دون الثاني والثاني على هذا الرجل دون الاول اذا عرفت هذا فاعلم ان الاطلاق والتقييد يوكل من وجه الى التعميم والتخصيص كما سنشير اليه فجميع ما مر من احكام معارضة العام والخاص وتخصيص العام بالخاص والفرق بين الظني والقطعي وعدمه واقسام معلومية التاريخ وجهالته وغير ذلك يجري

فيهنا اليه وينبغي ان نقيد هذا المبحث بما سنورده وهو انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف
حكمهما بمعنى كون المحكوم به فيهما مختلفين وان لم يختلف نفس الحكم الشرعي مثل اطعم يتيما واكس
يتيما هاشميا او يتحد حكمهما مثل اطعم يتيما اطعم يتيما هاشميا اما على الاول فلا يحمل المطلق
على المقيد اجماعا الا عن اكثر الشافعية على ما نقل عنهم فحملوا اليد في اية التيمم على اليد
في اية الوضوء فقيدوها بالانتهاء الى المرفق لاتحاد الموجب وهو الحدث وهو باطل لانه
يرجع الى اثبات العلة والعمل بالقياس وغير منع القياس اولا ومنع العلية ثانيا والمختار هو
مختار الاكثرين سواء كانا امرين او نهيين او مختلفين وسواء كان موجبهما اي علة الحكم متحدا
او مختلفا لعدم المقتضي للجمع وامكان العمل بكل منهما واسا الا اذا كان احدهما مستلزما
لعدم الاخر مثل ان يقع ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان العتق والملك
وان كانا مختلفين لكن العتق موقوف على الملك فان العتق يستلزم الملك بل عدم الملك ايضا
يستلزم عدم العتق فح يقيد المطلق بعدم الكفر فلا يجوز عتق الكافرة بل لا يصح ايضا واما
على الثاني فاما ان يتحد موجبهما او يختلف اما الاول فاما ان يكون الحكمان مثبتين او
او مختلفين فهذه اقسام ثلثة **الاول** مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق
رقبة مؤمنة ولا خلاف بينهم في وجوب الحمل بالمقيد اما من باب البيان او من باب النسخ
والمختار انه من باب البيان سواء تقدم على المطلق او تاخر عنه ولكن بشرط عدم حضور وقت
العمل اذا علم تقدم المطلق فيكون ناسخا فههنا مسئلتان الاولى وجوب حمل المطلق
على المقيد والثانية كونه بيانا لا نسخا انا على المقام الاول فنظر ما مر في حمل العام على الخاص
لشيوع التقييد وشهرته وجوازه وانفهامه في العرف فانه في الحقيقة ايضا نوع من التخصيص
كما تستشير اليه ولحجة الاكثرين بانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق
دون العكس وهذا بنفسه لا يتم لامكان الاعتراض بان الجمع لا ينحصر في ذلك فلا بد من بيان
المرجح ولا يتم الا بما ذكرنا واما سند هذا المنع فقد يقرر بوجوه **الاول** انه يمكن الجمع بينهما
بحمل المقيد على الاستحباب بمعنى حمل الامر في قوله اعتق رقبة مؤمنة مثلا على الاستحباب
فيكون المؤمنة افضل المؤمنة افضل افراد الواجب التخييري **والثاني** ان يحمل الامر فيه
على الواجب التخييري بمعنى التخيير المصطلح لا التخيير المستفاد من العقل بما لو كان المامور به كليا
قابلا لكثيرين فانه كان مستفادا من الامر المطلق بانضمام حكم العقل اليه وفيهما انهما تجوز

بالنية

بالنسبة الى ما ذكرنا لما ذكرنا سيما الاخير وتقديم بعضها ايضا بان حمل الامر على الاستحباب
مجاز ايضا وكذا حمله على التخيير بخلاف استعمال المطلق في المقيد فانه ليس مجازا مطلقا بل له
جهة حقيقة كما صرحوا به وفيه انه ان اريد بذلك مجرد صدق الملازمة لا كونه مستعملا فيه
بعنوان الحقيقة فيما نحن فيه فله وجه وان اريد انه مستعمل في المقيد فيما نحن فيه بعنوان
الحقيقة في بعض الاحيان ففيه ان هذا الاستعمال ليس الا الاستعمال المجازي لارادة
الخصوصية منه وان لم يتعين عند المخاطب ثم قد يمكن دعوى الحقيقة مع عدم التعين
عند المخاطب اذا اشعر المقام بتعيينه عند المتكلم في شئ ما وحمل من اعطى المدينة ولعل
فيه ليس من هذا القبيل لاحتمال تعليق الحكم على المبهم من الحكيم ولو فرض مثل ذلك مع
العلم بعد ذلك بسبب القرينة بارادة ذلك فيكون جاريا في المجمل يعني يظهر بعد القرينة
انه كان مجملا فيكون هذا من باب المجمل لا المطلق فيكون مجازا في معناه فكيف كان فلا يخرج
عن المجازية والى هذا ينظر قولهم بكون المقيد والخاص مبينا للمطلق والعام وتقسيمهم
المجمل بما له ظاهر وما ليس له ظاهر فيعلم ان ذلك خروج عن الظاهر والظاهر هو الحقيقة هذا
فترجيح ما اخترناه من المجاز على ما ذكره المانع ولكن سلمنا تساوي الاحتمالين فنقول ان
البراءة اليقينية لا تحصل الا بالعمل بالمقيد كما ذكره سره وقد يعترض عليه بانه انما يحصل
العلم بشغل الذمة مع احتمال ارادة المجاز من المقيد حتى يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه
فلا وجه لوجوب الحمل به وفيه ان المكلف به هو القدر المشترك بين كونه نفس المقيد او المطلق
ونعلم انا مكلفون باحدهما فاشتغال الذمة انما هو ولا يحصل البراءة الا بالاتيان بالمقيد
وتمام كلام المعترض لو سلمنا انا مكلفون بعتق رقبة ما ولكن لا نعلم هل لشرط الايمان
ام لا فحينئذ يمكن نفيه باصل البراءة وليس كذلك بل نقول بعد تعارض المجازين وتصادم الاحتمالين
يبقى الشك في ان المكلف به هل هو المطلق او المقيد وليس هنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي
الزايد عنه بالاصل لان الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل ولا تغاير بينهما
فليتامل **والثالث** انه يمكن العمل بهما من دون اخراج احدهما عن حقيقته بان يعمل بالمقيد
ويبقى المطلق على اطلاقه ولا يجب ارتكاب تجوز حتى يحصل ذلك وظيفة المطلق وذلك لان
مدلول المطلق ليس صحة العمل باي فرد كان حتى ينافي مدلول المقيد بل هو اعم منه ومما
يصلح للتقييد بل المقيد في الواقع الامر انه معروض للقيد كقولنا رقبة مؤمنة اذ لا

ان مدلوله رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المطلق والا لزم حصول المقيد بدون المطلق مع انه
لا يصلح لاى رقبة كانت فظهر ان مقتضى المطلق ليس ذلك والا لم يتخلف عنه وفيه ان مدلول
المطلق وان لم يكن ما ذكره ولكن مقتضاه هو ذلك بالوجهين اللذين سنذكرهما فمقتضاه
ينافي مقتضى المقيد ولا يمكن الجمع بين مقتضاه ومقتضى المقيد بدون تصرف واخراج عن الظاهر
وقوله بل هو اعم اه ان اراد ان مدلول المطلق هو الامر الدائر بين الامرين اعني اى فرد كان على
البدل والمقيد فهو يا للكل جزما لان مدلوله الحصة الشائعة او الماهية لابشرط كما مر وان
اراد انه معنى كلي قابل للصدق على المعينين فهو صحيح ولكن مقتضاه صحة العمل باى فرد كان
وان كان بخصيصة حكم العقل لان الطبيعة يتحد في ضمن اى فرد يكون والامتثال يحصل
بالاتيان باى فرد كان منه وايضا الاصل براءة الذمة عن التعين فهو يقتضي التخيير في الافراد
ولا ريب ان هذا ينافي مقتضى المقيد والظ ان مراد القائل هو الشق الاول من الترديد كما
ذكره في موضع اخر ان المراد من المطلق كرقبة ليس اى فرد كان من افراد الماهية على البدل بل ربما
كان مدلوله معينا في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا في التعيين بل هذا اظهر واكثر في
الاخبار نعم في الاوامر يحتمل الاحتمالين فلا يكون التقييد تخصيصا وقرينة على المجاز انتهى
ملخصا وانت خبير بان كل ما تعلق به الحكم الشرعي على سبيل التعيين في الواقع فلا بد ان يكون
المطالب للتعيين مقصودا منه من الشارع سواء قارنه ذكر التعيين او فارقه وسواء كان في
الاخبار كقوله تعالى احل الله البيع او في صورة الانشاء امرا كان كاعتق او نهيا كلا تكرم الا
فذكر لفظ وارادة المعين الواقعي مجاز جزما نعم يصح ذلك في القصص والحكايات مثل
قوله تعالى وجاء رجل من اقصا المدينة فمحل النزاع وموضوع البحث ليس من هذا
فكلما فرضنا استعمال مطلق وارادة الفرد المعين الواقعي منه ولم يقترن بقرينة فهو حقيقة
في بادي النظر ويحصل العلم بكونه مجازا بعد ظهور القرينة والحاصل ان استعمال المطلق
في المقيد حقيقة على وجهين ومجاز على وجه ومآل الوجهين يرجع الى كون المقصود بالذات
الحكم على الكلي ويكون ارادة الفرد مقصودا بالعرض وذلك يحصل في مثل جاء رجل من اقصا
المدينة وفي مثل جئني برجل اذا اراد فردا منه اى فرد يكون ومآل الوجه الاخر الى ذكر المطلق وارادة
فرد خاص منه اما باقتران ما يدل على ذلك او بانكشاف ذلك بعد ظهور القرينة وكلامنا انما
هو في الاخير وهو المتداول في مسائل المطلق والمقيد فلو قيل بعد قوله تعالى جاء رجل من

اقصا

اقضا المدينة يسعى او جاء حبيب النجار يسعى او جاء رجل مؤمن من آل فرعون يسعى يكون بيانا للمجمل
لا تقييدا للمطلق فقد خبط القائل خبطا عظيما واختلط عليه الامر فلا تغفل وقوله الامر هاهنا موجود
للمقيد فيه ما لا يخفى اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المقيد لا المطلق
للمؤمنة قيد للمقيد قوله ولا لزم حصول المقيد بدون المطلق فيه انه لا يستلزم ذلك محا
لا قبيحا بل هو عين الحق والذي لا يمكن تخلف المقيد عنه انما هو المفهوم الكلي القدر المشترك
بين هذين وغيره من الافراد وهو ليس معنى الرقبة في قولنا رقبة مؤمنة وبالجملة لفظ رقبة وان كان
دالا على المعنى القدر المشترك بين الافراد في الجملة لكنه يقال له المطلق اذا استعمل وحده ويقال
له المقيد اذا استعمل مع القيد فلا يلزم من وجود المقيد في الخارج وجود المطلق بل انما يلزم
منه وجود ما وجد في المطلق من المعنى الكلي ثم ان هيهنا كلاما من المحقق البهائي ره في حواشي
زبدته في مباحث المفاهيم وهو انه قال قد يقال ان القائلين بعدم حجية مفهوم الصفة قد
حملوا المطلق على المقيد بمفهومها في نحو اعتق في الظهار رقبة اعتق في الظهار رقبة مؤمنة فاذا لم يكن مفهوم
الصفة حجة عندهم كيف يقيدون بها المطلق فما هذا الا تناقض والجواب ان مفهوم الصفة
اما ان يكون في مقابلة مطلق كما في المثال المذكور او لا نحو جاء العالم ففي الثاني ليس مفهوم
حجة عندهم فلا يلزم من الحكم بمجيء العالم نفي مجيء الجاهل الا اذا قامت قرينة على ارادة ذلك
اما الاول فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة فيه حجة كما نقله العلامة في نهاية الاصول
فالقائلون بعدم حجية مفهوم الصفة يخصون كلامهم بما اذا لم يكن في مقابلها مطلق لما فهموه من
حجية ما اذا كان في المقابل مطلق ترجيحا للتاسيس على التاكيد وقريب من هذا الاعتراض
على القائلين بان الامر حقيقة في الوجوب كيف قالوا بان الامر الوارد عقيب الحظر حقيقة في
الاباحة انتهى اقول ولا خفاء في بطلان الاعتراض ولا وقع لهذا الجواب اما الاعتراض فلان
مفهوم قوله اعتق في الظهار رقبة مؤمنة عدم وجوب عتق غير المؤمنة لا حرمة عتق غير المؤمنة
فلا ينافي جواز عتق الكافرة وحمل المطلق على المقيد انما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم
فان المطلوب ان كان عتق فرد واحد فلا ريب ان مع وجوب عتق المؤمنة لا يمكن الامتثال بغيرها
وان كان مطلق الطبيعة فبعد وجوب عتق المؤمنة وحصول الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمنه
فلا يبقى طلب حتى يحصل الامتثال بغيرها فيكون الاتيان ثانيا لغوا واما فلانه لا منافاة بين القول
بعدم حجية المفهوم ووجوب حمل المطلق على المقيد وان اول قوله اعتق رقبة مؤمنة بان ا

ومن ان كفارة الظهار عتق رقبة مؤمنة لا بمجرد ايجاب عتق رقبة مؤمنة فهو وان كان يصح الاعتراض

في الجملة ولكنه لا يتم ايضا اذ يكفي في نفي جواز الغير وحقية المطلوب مع ملاحظة المنطوق ولا

حاجة الى استفادته من المفهوم نعم يمكن جريان هذا التوهم في العام والخاص المتوافقين في الحكم

والنفي والاثبات مثل قولك اكرم بني تميم اكرم بني تميم الطوال فان نفي وجوب الاكرام في البعض

ينافي وجوبه في الكل ولا يجري في المطلق والمقيد لعدم العموم الافرادي في المطلق ولذلك

تراهم متفقين في عدم وجوب حمل العام على الخاص ثمة وانما خصوا الحمل بالعام والخاص

المتنافيين فتأمل واما الجواب ففيه انه يفهم منه قبول التناقض في الجملة وقد ظهر لك بطلانه

وانه لا حاجة الى التمسك بالاجماع والاجماع لا يثبت حجية المفهوم في الموضع الخاص بل

انما يثبت وجوب العمل بالمقيد والظاهر ان العلامة ايضا لم يدع الاجماع الا على ذلك

فلم يحضرنا الآن كتابه لنلاحظ وايضا التمسك بترجيح التاسيس على التاكيد ايضا مما

لا يناسب المقام اذ هو مما يسلم من يحتج بجميع موارد المفهوم ولا اختصاص له بما نحن فيه وان

قيل انه فيما نحن فيه فائدة القيد فلو اعتبر المفهوم فيمتنع الاعتضاد فيما نحن فيه اذ انما

يحصل بحمله على ارادة الافضلية ايضا وعاد كونه يظهر ان ما نحن فيه ليس من قبيل الامر

الواقع عقيب الحظر وتمام التحقيق فيه ولنا على المقام الثاني انه نوع من التخصيص فان

المستفاد من المطلق ومقتضاه ولو بانضمام العقل اليه حصول الامتثال باي فرد كان

من افراده فهو عام لكنه على البدل وقد عرفت في العام والخاص ان الخاص مبين لا ناسخ

الا في صورة تقدم العام وحضور وقت العمل به فكذا المطلق والمقيد **واحتج** من قال

بكون المقيد ناسخا اذا تاخر عن المطلق والظاهر انه لا يشترط حضور وقت العمل للنسخ بان

الدلالة لا بد ان تكون مقارنة باللفظ فلو كان المقيد بيانا للمطلق لكان المطلق

مجازا فيه وهو فرع الدلالة وهي منتفية والجواب منع لزوم المقارنة ولا يلزم منه شيء

الا تاخير البيان عن وقت الخطاب ولا دليل على امتناعه واجيب ايضا بالنقض بصورة

تقدم المطلق الوارد بعده لا بد ان يراد منه المقيد من دون دلالة وبتقييد الرقبة بالسلامة

عندهم ايضا واعترض على الاول بان تقدم المقيد يصلح قرينة لانتقال الذهن من

المطلق الى المقيد بخلاف العكس وعلى الثاني بمنع تناول الرقبة للناقصة حتى يكون مجازا

في السليمة ولو سلم فالمطلق ينصرف الى الفرد الكامل والشائع **الثاني** وهو ما كان نافيين

مع اتحاد الموجب حكمه وجوب العمل بهما اتفاقا ومثل له الاكثرون بقولهم في كفارة الظهار لا تعتق

مكاتبا اعتق مكاتبا كافرا واورد عليه بانه من تخصيص العام لا تقييد المطلق فان النكرة المنفية

تفيد العموم وبدله بعضهم بقوله لا تعتق المكاتب الكافر مع تقييده ذلك بعدم قصد

الاستغراق بل جعله من العهد الذهني واورد عليه بان معناه ح لا تعتق مكاتبا ما من

المكاتب على سبيل البدل والاحتمال الذي من غير قصد الى الاستغراق ويكفي لامتثاله بعدم

عتق فرد واحد من المكاتب فقط ويحتمل ح ان قوله لا تعتق مكاتبا كافرا بيان لهذا الفرد

المنفي فمن اين يحصل الحكم بعدم اجزاء اعتاق المكاتب اصلا كما قالوا في حكم هذه المسئلة

سيما مع اعتبار مفهوم الصفة اقول ويمكن دفع الايراد عن مثال الاكثرين بان يراد الجنس

فيكون التنوين تنوين التمكن ويصح المثال الثاني ايضا بارادة الماهية ايضا كما بينا سابقا

فلا حاجة الى جعله من باب العهد الذهني مع انه ايضا في معنى النكرة ولا بد لدفع الاشكال

مع ان التقييد بعدم قصد الاستغراق لا فائدة فيه الا ان يراد دفع توهم ان يجعل

من قبيل والله لا يحب كل مختال فخور لان اللام داخل على المنفي والنفي انما يفيد

العموم لا عموم النفي فهو ادخل بالمطلق من العام واما ما ذكره المورد من ان معناه ح آه

ففيه انه ان اراد ان مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل لا احتمال لورود النهي متعلق

له مع وصف كونه محتملا فهو عين النكرة المنفية المفيدة للعموم وان اراد بعد اختيار المكلف

تعيينه في ضمن فرد معين فهو ليس معنى هذا اللفظ بل يحتاج الى تقدير واعتبار ومع ذلك

فكيف يكون المقيد بيانا له كما ذكره اذ البيان انما حصل باختيار المكلف ذلك الفرد وان

اراد جعله من باب جاءني رجل من اقصا المدينة فهو مع ما فيه مما لا يليق من موضوع المسئلة

ففيه ان هذا الصق بالمثال المشهور من هذا المثال فلا وجه للعدول عنه وبالضرورة

لا بد ان يكون مرادهم من تبديل المثال بذلك غير هذا نعم يصح ما ذكره لو اخرج النهي عن معناه

الى معنى اثبات مثل افعل او منه ابق على الرق مكاتبا ما وح يتم معنى المطلق ويكتفي في

الامتثال بعدم عتق فرد واحد الى اخر ما ذكره لكنك خبير بانه خارج عن مقاصد الفرد

واغلب موارد الاستعمالات في الشرع والعرف اذ المقصود من امثال ذلك بيان مورد

العتق لا بيان مورد ابقاء الرق فالمقصود بالذات عتق غير المكاتب لا ابقاء الرق للمكاتب

مع ان ارادة هذا مما يبعد النهي بكون العموم مما يبعد فهمه غالبا اذ تيسير المعنى كون

غير ذلك المنفى من الافراد يحكم عليها بذلك الحكم فيكون معنى لا تعتق مكاتبا ما اعتق من
غلامهم من العبيد وهو وان كان يتم فى مثل هذا المثال لو كان ما الكل المكاتب ولغير مكاتب
ولكن كيف يتم فى مثل لا تقتلوا الصيد مثلا انه يكون معناه لا تقتلوا صيدا ما الا ان
يخرج ايضا الى المعنى الاثبات مثل ان يقى اذا اصبتم صيودا فابقوا منها واحدا ويجوز لكم قتل
الباقى وهذا كله خارج عن العرف والعادة ثم ان الحكم بوجوب الحمل بالمطلق والمقيد هنا
لا يتم الا بفرضهما عاما وخاصا والظاهر ان اتفاقهم على ذلك مبنى على مثالهم المشهور والا فطلق
الفرض الذى ذكرنا من ارادة الماهية لا بشرط فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد اللهم
الا ان يعتمد على الاجماع فى ذلك بمعنى ان يكون ذلك كاشفا عن اصطلاح عند اهل العرف
متفقا عليه وهو كما ترى وان اريد الاجماع الفقهى فلا يخفى بعده **الثالث** وهو ما كانا
مختلفين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة فحكمه حمل المطلق
على المقيد ووجهه ظاهر مما مر واما الثانى كاطلاق الرقبة فى كفارة الظهار وتقييدها فى
كفارة القتل فذهب الاصحاب فيه عدم الحمل ولا فرق بين الاقسام المتصورة فيه من كونهما
مثبتين ومنفيين او مختلفين واختلف مخالفونا من الحنفية المنع عنه مطلقا وعن
اكثر الشافعية انه يحمل عليه ان اقتضاه القياس ووجد شرائطه وعن بعضهم الحمل مطلقا
ووجههم واهية لا تليق بالذكر والحق ما اختاره الاصحاب لعدم المقتضى

الباب الخامس

فى المجمل والمبين والظاهر والمأول **قانون** المجمل ما كان دلالته غير واضحة بان يتردد بين معنيين
فصاعدا من غير ترجيح وهو قد يكون فعلا وقد يكون قولا اما الفعل فحيث لم يقترن بما يدل
على جهة وقوعه من الوجوب والندب وغيرهما كما اذا صلى النبى صلعم صلوة ولم يظهر وجهها واما
القول فهو اما مفرد او مركب واما المفرد فمنشأ اجماله تردده بين المعانى بسبب الاشتراك
اللفظى فى اول الامر كالقرء او بسبب الاعلال كالمختار او بسبب الاشتراك المعنوى وهو فيما
لو اراد منه فردا معينا عنده غير معين عند المخاطب كذلك اما فى الاخبار مثل جاء رجل من اقصا
المدينة واما فى الاوامر والاحكام مثل ان تذبحوا بقرة والعتق رقبة اذا اريد بها المؤمنة
ولهذا يظهر قولهم ان الخاص والمقيد بيان لا ناسخ وقولهم فيما سيأتى انه لا يجوز تأخير البيان
عن وقت الخطاب فيما له ظاهر ومرادهم مما له ظاهر هو المطلق على الظاهر وفى النظر الاول
دون ما لم يكن مبينا بالخاص المستلزم لاطلاق المجمل عليه هو المجمل فى النظر الثانى فلا يتوهم

المطلق

التناقض بين وصفا العام بالظاهر والمجمل والحاصل ان مرادهم بكون العام والمطلق ح مجملا
وكون الخاص والمقيد بيانا هو ان الخاص والمقيد يكشفان عن ان مراد المتكلم بالعام والمط
كان فردا معينا عنه مبهما عند المخاطب وهذا هو الاكثر في الاحكام والا فقد يقترن
العام والمطلق بقرينة تدل على ارادة مرتبة خاصة من العام وفرد خاص من المطلق ولكن لم
يقترن ببيان تلك المرتبة فذلك مجمل في اول النظر ايضا ولكنه مجاز ح ولا يبقى له انه ماله نظام
فان القرينة اخرجته من الظهور في اول النظر ايضا ولكنه قد يجعل من الاجمال باعتبار الاشتراك
المعنوي قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده باعتبار امكان صدق الحق على كل واحد من الا
مع ان المراد هو العشر لا غير في التحقيق انه يرجع الى الاشارة الى القدر المخرج من المال الذي
قدره الشارع مثل الزكوة مثلا فالاجمال بسبب الاشتراك المعنوي انما هو في ما لو قال اخرج
قدرا من مالك واراد قدرا معينا ولم يبين واما اذا سمي ذلك القدر بالحق فهيهنا الحق معين
لان المراد منه هو القدر المذكور فالاجمال في الحق انما هو باعتبار الاجمال في مسماه ومن الاجمال
ترددا للفظ بين مجازات اذا اقام قرينة على نفي الحقيقة ولتساوت مجازاته واما المركب
فاما ان يكون الاجمال فيه بجملته مثل قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح
المتردد بين الزوج وولي المرءة او باعتبار تخصيصه بمخصص مجهول مثل اقتلوا المشركين
الا بعضهم مع ارادة البعض المعين واحل لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم واحل
لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين بها الى معنى الاحصان فانه قد يجيء بمعنى الحفظ
كما في احصنت فرجها وقد يجيء بمعنى التزوج وقد يكون الاجمال بسبب تردد مرجع الضمير
لتقدم اثنان يحتمل رجوعه الى كل منهما مثل ضرب زيد عمروا واكرمته ومرجع الصفة مثل
زيد طبيب ماهر لاحتمال كون المهارة في الطب ولزيد مطلقا اذا عرفت هذا فاعلم ان التكليف
بالمجمل جائز عقلا وواقع شرعا وتوهم لزوم القبيح لعدم الافهام فاسد لان ذلك انما يتم اذا
كان وقت الحاجة والفائدة فيما قبل الحاجة الاستعداد والتهيؤ للامتثال وتوطين
النفس وهو كثير في الايات والاخبار اكثر من ان يحتاج الى الذكر وقد سمعت بعضها وستسمع
ثم ان ههنا فروعا مهمة **الاول** ذهب اكثر الاصوليين الى انه لا اجمال في اية السرقة
لا من جهة اليد ولا من جهة القطع وذهب السيد المرتضى رضه وجماعة من العامة الى اجمالها
بسبب اشتراك اليد بين جملتها وبين كل واحد من ابعاضها وقيل باجمالها باعتبار القطع

لاشتراكه بين الابانة والجرح جميعًا لانا نسلم مع تقريرهما ان اليد يطلق على الجملة وعلى كل بعض منها
كما يقال غمست يدي في الماء اذا غمسه الى الاشاجع او الى الزند او الى المرفق واعطيت بيدي و
بيدي مع انهما انما حصلا بالانامل ولا الاستعمال دليل الحقيقة فيثبت الاشتراك قال وليس قولنا
يليه بجرحه قولنا ابانه كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير
ان يقع انسان على ابعاضها بخلاف اليد ويظهر من ذلك استدلال من يعتبر القطع ايضا في الاجمال
والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا والتبادر علامة الحقيقة والمتبادر من اليد انما
هو المجموع الى المنكب والشاهد على ما ذكرنا انه اذا قيل فلان بيده وجع يصح لراى موضع من يده
لا اى يد منه به وجع نعم يصح الاستفهام بالنسبة الى اليمنى واليسرى فنعلم انه موضوع للمفهوم الكلي
الذي مصداقه هو مجموع ذلك العضو ولا ريب انه لو كان اليد موضوعا للكل واحد من الاجزاء لصح
الاستفهام باثر اى الايدي ومن القطع الابانة والمقايسة بالانسان وتمثيله في مقابل اليد
زيد لان الانسان لم يوضع الا للمفهوم الكلي واطلاقه على الشخص من باب اطلاق الكلي على
الفرد فهو المناسب للمقايسة والتمثيل ولا يخفى عليك ان كليهما مثل اليد يتبع تبت زيدا او
انسانا وانما قيل وجهه او ضربت زيدا او انسانا وانما ضربت يده وهكذا بل الظاهر ان مرادهم
في النزاع في ذلك انما هو بعنوان المثال وهذا الكلام يجري في الرجل والوجه والراس والجسد
واليوم والليل وغير ذلك مما يكون ذا اجزاء وكل جزء منه مسمى باسم على حدة ويطلق اسم المجموع
على كل منها والتحقيق في الكل ان الاسامي في الكل موضوعة للمجموع واطلاقها على الابعاض مجاز
ثم هيهنا معنى دقيق خالجني في حل الاشكال في بعض موارد هذه المسألة وهو انهم اختلفوا
في حقيقة الليل والنهار وطال التشاجر بينهم فقيل بانه ما بين طلوع الفجر الثاني الى غروب
الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس الى الغروب وقيل بالاشتراك وقيل يكون ما بين الطلوعين
واسطة والتحقيق عندي القول الاول ولكني اقول ان من اشتغل من اول طلوع الشمس الى
الغروب بعمل فيصدق عليه انه عمل يوما حقيقة فلو صار اجيرا يوما برء ذمته وكذا لو وقع
نذر وكذا لو دخل في بلد في اول طلوع الشمس يحسب له اليوم من ايام اقامته وبيان ذلك
ان هذا من خواص الاضافة لان المنافي الحقيقة في هذا القدر فهذا عمل يوم حقيقة
واقامة يوم حقيقة لا انه عمل في اليوم الحقيقي واقامة في اليوم الحقيقي فهذا حقيقة في
للتركيب الاضافي ولذلك يصح بت ليلة في هذه الدار ويراد منه القدر المتعارف بعد

النقشي

التمشي والجلوس بعينه وهو معنى حقيقي وعليه يتفرع مقدار المضاجعة في قسم الزوجة وهكذا
في النظائر فلو قيل فلان ضرب زيدا فلا ريب انه حقيقة وان كان الضرب وقع على بعض
اعضائه وكذا لو قال جرح زيدا وكذا جرح يده ورجله ونحو ذلك ولكن اذا قيل ابن يده عن
لا يتأمل فان المراد هو مجموع العضو الى المنكب وكذا لو قيل صل ابني كذا او ساعة او حصته
وكذا اذا قيل اغسل جسدك يفهم منه تمام الجسد واما اذا قيل جرح يد زيد وجسد زيد او
ضربه على جسد زيد لا يفهم تمامه بل يكفي حصوله في الجملة ولذلك يحسن الاستفهام بانه في اي
موضع منه لا اي يد ولا اي جسد وعلى هذا فاذا قيل اغسلوا وجوهكم فيجب غسل تمام الوجه
وكذا اغسلوا ايديكم لو لم يكن قوله تعالى الى المرافق وكذا لو قيل امسحوا رؤسكم ولذلك اختلفوا
في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مع ذكر الباء في كونه مجملا وعدمه ونحن قد تخلصنا عن الاجمال
ببيان ائمتنا من كون الباء للتبعيض بالنص الصحيح واختلف الناس بناء على اقوال من ذهب
الحنفية الى انها مجملة وبينها النبي صلى الله عليه وآله بمسح ناصيته ودليله ان الباء اذا دخلت في محل المسح تعدى
الفعل الى الآلة فيستوعبها دون المحل كما في الآية واذا دخلت في آلة المسح تعدى الفعل الى المحل
فيستوعبه دون الآلة مثل مسحت راس اليتيم بيدي وموجب ذلك في الآية مسح بعض الراس وهو
يحتمل السدس والربع وغيرهما ومنهم من ذهب الى ان المراد هو مطلق البعض ومنشاؤه هو حصول في ضمن اي
الابعاض اختاروا فلا اجمال وذهب جماعة منهم الى وجوب مسح الكل لمنعهم مجيء الباء للتبعيض
ويقولون انه للالصاق والعضو حقيقة في المجموع وذهب بعضهم الى القدر المشترك لمجيئها
لكلا المعنيين والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فتعين القدر المشترك ووافقنا جماعة
منهم بانها للتبعيض مدعين انها اذا دخلت على اللازم كانت للتعدية واذا دخلت على المتعدي
كانت للتبعيض ولان العرف لا يفهم في مثل مسحت يدي بالمنديل الا البعض واجيب بالمنع وبان
الباء في المنديل للاستعانة والآلية وهو مقتضي ذلك بخلاف ما نحن فيه والحق مجيئه للتبعيض
كما هو مذهب الكوفيين ونص الاصمعي على مجيئها له في نظمهم ونثرهم وهو المنقول عن ابي علي
الفارسي وابن كيسان وعده صاحب القاموس من معانيه وكذا ابن هشام في المغني فلا عبرة
بانكار سيبويه وابن جني ذلك مع ان الشهادة على الاثبات مقدم ومع جميع ذلك فصحيحة
زرارة عن ابي جعفر عليه السلام ناطقة بذلك **الثاني** اختلفوا في نحو قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور ولا
صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي ونحو ذلك

الفعل ظاهرا والمراد نفي صفة من صفاته هل هو مجمل ام لا على اقوال ثالثها ان كان الفعل المنفي
شرعيا كالصلوة والصيام او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من معنى فهو
مجمل والحق عدم الاجمال كما اختاره الاكثر واحتجوا عليه بما تحريره وتوضيحه ان الفعل المنفي
في هذه التراكيب ان كان من قبيل العبادات وقلنا بانها حقيقة شرعية في الصحيحة منها
صح نفي الذات ويمكن حمل التركيب على الحقيقة اللغوية لعدم منافاة وجود عامة اركان الصلوة
التي تطلق عليها الصلوة حقيقة على القول بكونها اسامي للاعم لنفي اسم الصلوة حقيقة
عنها على هذا القول ايضا فاذا صح الحمل على المعنى الحقيقي فحملها عليه اذ المانع عنه لم يكن الا
عدم الامكان باعتبار وجود الاركان في الجملة وقد انتفى اعتبار ذلك على هذا القول فاذا
صح الحمل على نفي الذات فيعلم ان ذلك بسبب كون ما فقد مع تلك الاركان من مثل الطهور
والفاتحة شرطا او جزءا والا لما صح نفي الذات فيعلم بذلك النفي كونهما شرطا او جزءا ايضا فينتفي
الاجمال فلا اجمال وان لم يكن من قبيل العبادات وكان ولم ينقل بكونها حقايق في الصحيحة
بل تكون حقيقة في الاعم فان قلنا بثبوت معنى عرفي لهذه التراكيب بان يكون المراد من امثالها
نفي الفائدة كما في قولهم لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد فيحمل عليه ويعبر عن الفائدة بالصحة
اذا كان في مثل العبادات اذ الصحة هو ترتب الاثر وهو مساوق الفائدة وان لم نقل بثبوت
ذلك فالامر مردد فيها بين ان يكون المراد نفي الفائدة او نفي الكمال واذا تردد الامر بين
هذين المجازين فنقول ان نفي الفائدة والصحة اقرب الى الحقيقة من نفي الكمال فيحمل عليه
فلا اجمال ايضا اقول بما حققنا فاوائل الكتاب عرفت انه لا حاجة الى اتمام كونها حقيقة
شرعية في الصحيحة بل يكفي ارادة الشارع من الاركان المخترعة الصحيحة منها ثم ان التمسك
باقربية المجاز ليس من باب اثبات اللغة بالترجيح بل من باب تعيين احد المجازات بكثرة التعارف
ولذلك يقال هو العمدة اذا كان بلا منفعة والمراد بكثرة التعارف كثرة ارادة هذا المجاز
فظهوره في العرف لا يصير وجها حقيقة فيه لما نص ما تقدم احتج القائل بالاجمال باختلاف
العرف في نفي الصحة والكمال والتردد فيلزم الاجمال والجواب ان اريد ان اهل العرف مختلفون
في الفهم فبعضهم يدعي ظهور هذا وبعضهم ظهور ذلك فلا اجمال عند احد منهم وكل يحمل
على ما يفهمه وان اريد ان اهل العرف مترددون بمعنى عدم استقرار راي احد منهم على شيء
لتساوي الاحتمالين في كل مورد قلنا لا نسلم التردد وان سلم فهو في البادي واما بعد التامل

نفي الصحة ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة فيقدم على غيره وان اريد ان الالفاظ مختلفة في الفهم
فيفهم من قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد نفي الكمال ومن قوله لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب نفي الصحة وهكذا قلنا ثم بل الظاهر في الكل نفي الصحة والاجماع وسائر الادلة هو
المخرج عن مقتضى الظاهر في الاول ونظير حجة المفصل وجوابها ما تقدم بالتامل والقران
المفصل من يدعى كون الالفاظ الشرعية كلها حقيقة في الصحيحة **الثالث** اختلفوا في
التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان مثل حرمت عليكم امهاتكم والخمر والخنزير والميتة
واحلت لكم بهيمة الانعام وما وراء ذلكم والطيبات وغير ذلك وكذا غير لفظ الحل
من الاحكام والاكثر على عدم الاجمال واحتجوا عليه بانه باستقراء كلام العرب يفيدان في مثل
ذلك ان المراد هو الفعل المقصود من ذلك كالاكل من الماكول والشرب من المشروب واللبس من
الملبوس والوطي من الموطوء وانت خبير بان المقامات في امثال ذلك مختلفة اذ الشيء قد
يكون ماكولا ويكون مبيعا ويكون مشترى وهكذا المشروب فقد يقصد بالخمر الشرب وقد
يقصد البيع وقد يقصد الشرى وغير ذلك وكذا قد يكون الشيء الواحد مشتملا على اشياء
كالميتة المشتملة على اللحم والشحم والاهاب والعظم والصوف والمقصود من الاهاب قد يكون
هو الاستقاء به وغير ذلك فلا بد من ملاحظة ذلك فارادة المنكوح والموطوء من الامهات
والبنات ونحوها والقول بان المقصود منها ذلك لا معنى له الا بارادة بعض العنوان منها
اعني مقابلة المرأة بالرجل وخلقة النسوان يصح ان يقال المقصود المتعارف منها الوطي لا مع
عنوان الام والبنت بدون قرينة على ان ذكرها في مقام بيان المحرمات والمحللات من حيث
النكاح فيشكل دعوى ذلك وكذا الميتة في مقام لو لم يظهر قرينة على ان المراد بيان الماكولات
في الاستصباح والاكل واتخاذ الصابون بالنسبة الى الشحم متساوية فلو قيل حرم عليكم شحوم
الميتة فلا يخفى ان الاجمال ثابت ولا كلام فيما ظهر من القرآن ارادة فرد من الافعال و
انه ارادة المنكر وهو عدم دلالة اللفظ بالذات على شيء مع تعدد الافعال الا في مثل اية
التحريم المنادية بان المراد بيان من يجوز نكاحها من النساء ومن لا يجوز ولا ريب ان الاجمال
فيما لا قرينة فيه ثابت ويمكن دفع الاجمال في امثال ذلك بحملها على الجميع لئلا يلزم القبيح
في كلام الحكيم وعراؤه من الفائدة واحتج القائل بالاجمال بان تحريم العين غير معقول فلا
بد من اضمار فعل يصلح متعلقا له لان الاحكام انما تتعلق بافعال المكلفين ولا يمكن اضمار كل

الافعال المتعلقة بها لان الاضمار خلاف الاصل ولا يرتكب الا بقدر الضرورة وهي تندفع باضمار
البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فيقع الاجمال والجواب اولا بمنع عدم الدليل على الخصوصية
لان الظهور ما هو المقصود منه في العرف يرجح ذلك كما تقول وقد عرفت ما في ذلك من التحقيق في
الجواب ان ما لم يثبت من الخارج مرجح لاحد المعاني فحملها على الجميع اذ قد لا يندفع الضرورة
الا بذلك نقول وهو مندفع باضمار البعض بطلب المقام **فائدة** المبين نقيض المجمل فهو ما كان
على المراد واضحة وهو قد يكون بينا بنفسه مثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم فان افادته شمول
علمه تعالى لجميع الاشياء بنفس اللغة لا بشيء خارج وفي هذا المثال تامل اذ العام ظاهر في الشمول
وليس بنص نعم مع انضمام الخارج اليه يصير نصا لكنه ليس بمقتضى اللغة وقد مر الفرق بين
النص والظاهر في محله ما ينفعك هنا وقد يكون مع تقدم اجمال كقوله تعالى اقيموا الصلوة بعد
حصول البيان بفعله عليه السلام والعام المخصص وغيرهما ولتسمية القسم الاول بالمبين اما باعتبار
واما لانه من باب ضيق فم الركية فان اصل اللغة وضعه مبينا والبيان ماخوذ من بان بمعنى
ظهر او من البين وهو الفرقة بين الشيئين فهو اما المراد به فعل المبين وهو التبيين كالكلام
التكليم والسلام بمعنى التسليم واما الدليل على ذلك اي ما به التبيين واما متعلق التبيين فهو
المدلول ومعناه حصول العلم من الدليل وقد يسمى ما به البيان مبينا على لفظ الفاعل وهو حصل
بالقول اجماعا وبالفعل على الاقوى اما القول فمن الله تعالى كقوله صفراء فاقع لونها تسر
الناظرين فانه بيان للبقرة في قوله تعالى ان تذبحوا بقرة على الاصح ومن الرسول كقوله عليه السلام فيما
سقت السماء العشر بيانا لمقدار الزكوة المامور بايتائها واما الفعل فهو قد يكون دالا على
البيان بمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع والاشارة بالاصابع في تعيين عدد ايام الشهر
وغيره او بغيرها كما بين عليه السلام الصلوة والحج بفعله واتيانه بالاركان على ما هي عليه وقد يكون
تركا كما لو ركع عليه السلام في الثانية بغير قنوت فانه يدل على عدم وجوبه ثم العلم بكون الفعل بيانا
اما يعلم بالضرورة من قصده او بقوله ان ما فعله بيان للمجمل او امره بان يفعل مثل ما فعله
مثل قوله صلوا كما رايتموني اصلي فانه ليس بنفسه بيانا قوليا لافعال الصلوة بل احال على ما فعله
في الخارج فبطل ما توهم ان هذا بيان قولي لا فعلي او بالدليل العقلي كما لو اتى بفعل صالح عقيب
مجمل ولم يفعل غيره يصلح لكونه بيانا فالعقل يحكم انه بيان له والا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة
وقال البعض العامة فجواز كون الفعل بيانا محتجا بان البيان بالفعل يوجب الطول فيتاخر

البيان مع امكان تعجيله وفيه اولاً انه قد يكون القول اطول من الفعل وثانياً انه يلزم تاخير البيان

لو لم يشرع بالفعل بعد امكان الشروع وبعدما شرع فاذا احتاج اتمامه الى زمان طويل

لا يسمى ذلك تاخير البيان عرفاً كما لا يسمى بذلك التوقف في القول فالزمان المحتاج اليه فيهما

انه لا قبح في هذا التاخير سيما اذا كان اصلح ورابعاً ان امتناع تأخير البيان مع امكان التعجيل

لم يتجه اذا كان عن وقت الحاجة وهو خارج الفرض **قانون** ذهب اصحابنا وجميع اهل العدل

الى امتناع تاخير بيان المجمل عن وقت الحاجة لاستلزامه تكليف ما لا يطاق واما تاخيره عن وقت

الخطاب ففيه اقوال ثلثة المشهور الجواز وفصل بعضهم فجوز في غير ما له ظاهر واما ما له ظاهر

كالعام والمطلق والامر الظاهر في الوجوب فلا يجوز فيه تاخير البيان رأساً واما مع البيان

الاجمالي فلا بأس وربما زاد بعض العامة عدم جواز تاخير البيان في المنسوخ ايضاً فذهب الى

اقترانه بالبيان الاجمالي بان يقال وقت الخطاب ان هذا الحكم سينسخ وهو في غاية الضعف لاجماع

من العامة والخاصة على عدمه بل جعلوا تاخير بيان الناسخ من شرائط النسخ لنا على الجواز مطلقاً

عدم المانع عقلاً ووقوعه في العرف والشرع اما الاول فلما سنبين من ضعف ما تمسك به

المانع وامكان المصلحة في التاخير مثل توطين المكلف نفسه على الفعل والعزم عليه الى وقت

الحاجة والتهيؤ للفعل حتى يكون عليه اسهل بل قد يكون التاخير اصلح لان مع اقتران البيان ربما

يعلم سهولة التكليف والتوطين عليه الى وقت الحاجة سهل واما مع عدم الاقتران فربما يحتمل

كون المكلف به اشق مما هو مراد في نفس الامر فيوطن نفسه على الاشق والا سهل لا يوطن الا على

الاسهل ولا فرق في ذلك بين الاوامر والتكاليف والحكايات والقصص فما يتوهم بعض القائلين

بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب مطلقاً من عدم جوازه في الاخبار والحكايات نظراً الى انها ليس

لها وقت الحاجة بل المراد منها التفهيم ولابد ان يكون مقترناً بالخطاب لا وجه له اذ من الجائز

ان يكون المراد من الخبر لا ثم فائدته مثل ان يعتقد على ما هو ظاهر ليحصل به ما يحصل من حقيقة

المراد فيمكن تاخيره الى ان الاحتياج الى بيان نفس المراد والعلم باصل الخبر وحصول في تدبيره

مثل ان يقال قتل فلان مع انه ضرب ضرباً شديداً لاجل تعذيب اولياءه وتشويشهم او لاجل

تفريح اعدائه وتحريشهم ثم يبين ان المراد الضرب الشديد واما الثاني فكثير لاحاجة الى البيان

اما في العرف فلانه يصح عرفاً ان يقول الملك لاحد من غلمانه قد عليتك البلد الفلاني فاذهب

اليه في وقت كذا وساكتب لك كتاباً فيه بيان ما تعمله هناك وارسله اليك بعد استقرارك

واما في الشرع فمنها قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة وهي كانت معينة في الواقع ولا
لما سئلوا عن التعيين بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها ولم يبينه تعالى بقوله
بقرة لا فارض ولا بكر الى قوله فاقع لونها تسر الناظرين وقيل انه ليس من هذا الباب لظاهر
قوله تعالى ان تذبحوا بقرة فانه يفيد التخيير وقوله وما كادوا يفعلون فانه ظاهر في تقاعدهم على
الفعل وانما وقع السؤال تعنتا فشدد الله عليهم فنقل عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا اي
بقرة لاجزءتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم ... اقول ظاهر تنكير بقرة
بالقرائن المتأخرة وقوله ما كادوا يفعلون يعني من جهة التواني في الامتثال ومن جهة عظم
البقرة فقد روي انه بلغ الملء مسكها ذهبا فارادوا ان لا يفعلوا ولكن اللجاج حملهم على ذلك
واتهامهم موسى حداهم عليه واما قول ابن عباس فعلى فرض تسليمه لا حجة فيه واما حديثا العيون
تعارض بما في تفسير الامام وبما في تفسير علي بن ابراهيم عن الصادق ع وغيرهما ومنها قوله تعالى اقيموا
الصلوة واتوا الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا
كل واحد منهما مائة جلدة مع تأخر بيان تفاصيلها من الاركان والمقدار واشتراط الحرز
والنصاب وتخصيص الزاني بالمحصن واما بيان الفائدة في تأخير بيان ما له ظاهر فيجي
واما وقوعه في العرف والشرع ايضا فاكثر من ان يحصى ومنها الايات المتقدمة في حكم السارق
والزاني وغيرهما وكفاك ملاحظة عموم التكاليف للظانين لبقائهم الى حين الامتثال الجامعا
للشرائط مع ان الصائم قد يمرض والصائمة قد تحيض والمصلي قد يموت بين الصلوة الى غير ذلك
واحتج المانع مطلقا اما على عدم التأخير في المجمل فبانه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من
غير بيان في الحال وهو قبيح لعدم فهم المراد وجوابه منع الملازمة للفرق بينهما فان خطاب
العربي بالزنجية لا يحصل منه العلم بشيء من اصناف الكلام وضروب القول حتى انه لا يميز
بين كونه خبرا او انشاء مدحا او ذما ثناء او شتما بخلاف المجمل فان المخاطب يفهم انه يريد به
احد معانيه المحتملة ويوطن نفسه على الامتثال بايهما وتبين له انه مراد ولو فرض في
خطاب العربي بالزنجية حصول فهم في الجملة للسامع بقرائن المقام وكان له نجاء نفيا له
فلا نسلم بطلان اللازم واما على عدم الجواز فيما له ظاهر فيما احتج به المفصل وسند
وتجيب عنه واحتج المفصل اما في المجمل فبما بيناه فيما اخترناه واما على عدم جواز تاخير بيان
ما له ظاهر فبقبح خطاب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من دون نصب قرينة على المراد

بل ذلك دلالة التخلي غير المراد لان الاصل في اللفظ حمله على معناه الحقيقي واما المجمل فلما لم
يكن فيه مرجح لارادة احد معانيه فيقتصر على ما اقتضاه الوضع الحقيقي ويتوقف بسبب
الاجمال في الوضع فليس فيه دلالة على غير المراد بل فيه دلالة على المراد في الجملة ايضا خلاف
الحقيقة التي اريد منها المعنى المجازي بدون نصب القرينة وبان الخطاب وضع للافادة
ومن سمع العام مثلا مع تجويز ان يكون مخصوصا ويبين في المستقبل فلا يستفيد في هذه
الحالة به شيئا والتحقيق في الجواب عن الدليل الاول ان مناطه لزوم القبيح من اغراء
بالجهل وهو قبيح وفيه منع كلية الكبرى لغاية ورود التكليفات الابتلائية كتكليف ابرهيم
بذبح ولده وما قيل ان التكليف انما كان بالمقدمات ويجزم انما كان من جهة حوفر من ان
يقوم بنفس الذبح بعيد لا يليق بمدح ابرهيم ذلك المدح وتقدم الاشارة الى ذلك والتكليفات
الامتحانية في العرف والعادة اكثر من ان تحصى وقد حققناه في بحث تكليف الامر مع العلم
بانتفاء الشرط فاذا كان مصلحة في توطين المكلف نفسه على ظاهر العموم الى وقت الحاجة
او على الوجوب في الامر الى وقت الحاجة ويحصل له بهذا الثواب ثم يبين له ان المراد هو
الخصوص او الندب فاي مانع منه وقد يجاب بمنع لزوم الاغراء لانه يلزم حيث ينتفي احتمال
التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد فرضنا
عدمه وما يقال ان الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان مع فوات وقت القرينة وهو الحاجة
فهذا المقام وبعد تجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا الا ترى انه لا يحمل اللفظ على حقيقته
حتى يتم الكلام وانه يجوز تاخير القرينة عن وقت التلفظ كما في الجمل المتعاطفة المتعقبة
بمخصص وايضا قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان
العقل يدل على تخصيصه فيثبت جواز تاخير القرينة عن اللفظ وعدم لزوم الاغراء كما
قد جوزوا اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص كما ان احتمال
وجود المخصص يوجب عدم الحمل على الحقيقة فهو مقتضى الظن والمدار على الظنون
في مباحث الالفاظ ولا ريب ان احتمال التجوز ضعيف في جنب ارادة الحقيقة ولا ريب في
حصول الظن بعد الفراغ من الكلام بعدم القرينة وان المراد هو الحقيقة وقد صرحوا
بان معنى الاصل في قولهم الاصل هو الحقيقة هو الظن وما ذكره المجيب في معنى اصالة الحقيقة
فهو مختص به وما استشهد به من جواز تاخير القرينة عن اللفظ الى اخر الكلام فهو قليل

مع الفارق لان وقت تشاغل المتكلم بالكلام محتمل لما لا يحتمله حال السكوت عنه كما يقتضيه
العرف والعادة وذلك ليس لتفاوت زمان التاخير في الطول والقصر كما توهم بل لمدخلية
التشاغل بعدم التشاغل في ذلك واما الاستشهاد بالعام المخصوص بدليل العقل من دون
اعلام الشارع ذلك ففيه انه غير مضر لان اعطاء العقل للمكلف واقع للاغراء ودلالته
قرينة على ارادة التخصيص فان العقل والشرع متطابقان يفسر كل منهما الاخر ومع علم
المخاطب فلا ريب في قبحه الا ان لا يتعقل العموم بحيث يشمل الفرد المخرج بالعقل وهو ايضا كان
لعدم الاغراء ولو فرض تعقله للعموم وعدم تعقله للتخصيص لا بعد زمان فهذا يكون من باب
تاخير البيان عن وقت الخطاب ونلتزم فيه الاغراء ونمنع قبحه كما مر واما عموم اسماع العام
المخصص بالدليل السمعي فلا دخل له بما نحن فيه اذ العام ان كان مما خوطب به المخاطب من لسان
الشارع مواجها له مريدا افهامه والعمل على مقتضاه فعلا او تعليما للغير فيجري فيه ما سبق
من عدم جواز تاخير بيان المخصص عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب فاذا اخره فيلزم
الاغراء بما لا ينبغي حمله على ظاهره فالتحقيق في الجواب منع قبح ذلك الاغراء حتى يتبين له المخصص
اما بذكره له قبل وقت الحاجة او احالته على دليل او اصل الكتاب واما اذا لم يكن السامع ممن
يراد فهمه للخطاب كالعجمي القح والعامي البحت فهو ليس بمخاطب بذلك حتى يترتب عليه احكام
الخطاب بل هو مخاطب بالاخذ من العالم وكذا من يفهم الخطاب لكن لا يحتاج الى العمل به ولما
اذا كان العام من باب الادلة الواردة من الشرع لا من باب الخطاب كما هو كذلك بالنسبة
الى امثالنا على ما هو الحق من اختصاص الخطابات بالمشافهين فيخرج عن محل النزاع فان
الكلام في لزوم الاغراء وقبح الخطاب فخطابنا هو العمل بمقتضى هذا العام الذي رأيناه
او سمعناه مع ما يقتضيه سائر الادلة التي لم نعثر عليها وهي في الاصول يقينا او ظنا
لا خصوص العام وهذا المقام هو الذي يقولون يجب الفحص عن المخصص في الاصول
ثم هو العمل بما نفهمه من مجموع الادلة ولا اجمال في هذا الخطاب وليس من باب الخطاب
بالظاهر وارادة غيره ايضا وهذا الفرض الحاصل في زماننا الان هو ايضا قد يحصل
في زمن الشارع ايضا اذ ليس كل احد في زمن الشارع يسمع الخطابات شفاها عموما كان
او خصوصا بعنوان ان يراد منه فهمه والعمل به بل الائمة كانوا يقررون اصحابهم على
العمل بما يفهمون من الجمع بين اخبارهم وفهمهم واجتهادهم في تطبيق الروايات بالكتا

بمذاهب العامة وسنة النبي ص وغيرهما فالكلام في الاذعان بكون العام باقيا على عمومه
ام لا فغير محل الخطاب الشفاهي وما في معناه غير الخطاب بالعام المخصوص شفاها من
به الافهام مع عدم اسماع مخصصه وما نحن فيه من قبيل الاول وما ذكره المجيب من قبيل
الثاني فبينهما بون بعيد هذا مع ان الشيوع والغلبة في التخصيص لا تزاحم اصالة الحقيقة
في العام ومع ذلك لا يوجب تاسيس القاعدة التي بني عليها الامر وهو ان مجرد احتمال التجوز
يوجب التوقف عن الحمل على اصل الحقيقة مع انا قد اشرنا في مبحث البحث عن المخصص ان البحث
عن المجاز معنى والبحث عن المعارض معنى آخر ولكن لم التوقف عن العمل بظاهر الدليل حتى يتفحص
عن معارضه عاما كان الدليل او غيره من الظواهر مثل الامر والنهي غير التوقف عن حمله على
اصالة الحقيقة حتى يعلم عدم القرينة على المجاز ومحل التوقف الذي ادعاه المجيب من باب
الاول لا الثاني وقد يجاب بالنقض بالنسخ وتوجيهه ان المنسوخ لا بد ان يكون ظاهرا في الدوام
وان كان من القرائن الخارجية لا من دلالة اللفظ والحقيقة فيلزم مجيء الناسخ بعلم انه غير
مراد ومن هنا لجأ بعضهم الى القول بلزوم اقتران المنسوخ بالبيان الاجمالي وهو باطل اما
الجواب عن قوله ان الخطاب وضع للافادة الى آخره فهو انه منقوض بتاخير بيان المجمل
وثانيا بان الفائدة حاصلة من العزم والتوطين على الظاهر **تنبيه** قد عرفت وجوب تاخير
البيان في الجملة فاعلم ان البيان انما يجب لمن اراد الله افهامه الخطاب دون من لا يريد افهامه
للزوم التكليف بالمحال ولا به في الاول دون الثاني ثم الاول قد يراد منه فعل ما تضمنه
الخطاب ان تضمن فعلا كالعالم في الصلوة وقد لا يراد منه الا معرفة المضمون لارشاد الغير
كمسائل الحيض له والثاني قد لا يراد منه العمل بمضمون الخطاب ايضا كالعوام بالنسبة الى
مسائل الحيض وقد يراد منه فعله كالعبادات بالنسبة الى العوام ومسائل الحيض بالنسبة الى النساء
فان وظيفتهم الاخذ عن العالم **قانون** قد عرفت معنى الظاهر في اقسام المحكم وننبهك على
معنى المأول ايضا ونقول هيهنا ايضا الظاهر ما دل على معنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال
غيره كالالفاظ التي لها معان حقيقية اذا استعملت بلا قرينة تجوز سواء كانت لغوية
او شرعية او غيرهما ومنه المجاز المقترن بالقرينة الواضحة على ما اشرنا اليه سابقا واما
المؤول فهو في الاصطلاح اللفظ المحمول على معناه المرجوح وان اردت تعريف الصحيح منه
فزد عليه بقرينة مقتضية له والقرينة اما عقلية مثل قوله تعالى يد الله فوق ايديهم

ويضل الله من يشاء ويهدي من يشاء، واما الفعلية كحمل آية الصدقة على بيان المصرف لا
الاستحقاق والملك بقرينة ملاحظة ما قبلها وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات
فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا اذا هم يسخطون فالآية رد عليهم وردع عما اعتقدوا
انه لا يجوز ذلك بل انه يصرف في مصرفه وثمرة ذلك عدم وجوب التوزيع على الاصناف كما
وربما يكون القرينة مفصولة مثل الاخبار المخصوصة بالسنة والاجماع وغيرهما وان شئت
جعلت المجاز كلها من باب المأول بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر عن القرينة سواء كانت
او فارقتها فمع ملاحظة الهيئة المركبة من اللفظ والقرينة ظاهر ومع قطع النظر عن القرينة
مأول وهو بعيد والتحقيق ان يقال ان المجاز ما اقترن بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع له
والمأول ما لم يقترن به وعلى هذا فاليد في الآية ليست بمجاز بل هي ظاهرة في معناها الحقيقي
عند علماء العربية محمولة على خلاف ظاهرها عند اهل المعرفة والقرينة على هذا الحمل هو العقل
وعلى هذا ظهر الفرق بين قولنا رايت اسدا يرمي ويد الله فوق ايديهم وعلى هذا فكل المجملات
التي لها ظاهر وتاخر بيانها عن وقت الخطاب مأولات وكذلك العمومات المخصصة بما هو
مفصول عنها والمطلق عليها المجاز توسعا من اجل احتمال ان يكون القائل اراد منها حين التكلم
ما ظهر اراده وتاخير نصب قرينة عليها حين التكلم بما قد اخفيت علينا ولا يجوز ارتكاب التأويل
الا مع تعذر الحمل على الظاهر بان يتحقق عليه دليل ترجح على ظهور اللفظ وكما ان الراجح متفاوت
في مقدار الرجحان فالمرجوح ايضا متفاوت فمنها قريب ومنها بعيد ومنها ابعد واما ما لا يحتمله
اللفظ فلا يجوز تنزيله عليه وتفاوت القرب والبعد انما يكون بسبب تفاوت افهام الناظرين
وانظارهم وتفاوت القرائن فربما يكون اللفظ عند احدهم ظاهرا وعند الاخر مأولا وبالعكس
وقد ذكر الاصوليون لاقسام التاويل وقريبها وبعيدها في كتبهم الاصولية امثلة لا فائدة في
التعرض لها والكلام عليها **الباب السادس** في الادلة الشرعية وفيه مقاصد **المقصد الاول**
في الاجماع **قانون** الاجماع لغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق خاص يعلم تحقيقه
مورده واختلف العلماء في حده ولا فائدة في ذكرها وذكر وجوهها وتعديلها فلنقتصر على
تعريف ولحدينا بمذهب العامة ثم نذكر ما يناسب مذهب الخاصة اما الاول فهو اتفاق المجتهد
من هذه الامة على امر ديني في عصر من الاعصار فقيد الاجتهاد لعدم اعتبار وفاق العوام و
خلافهم والتخصيص بهذه الامة لانهم لا يقولون بحجية اجماع سائر الامم وان اقتضى بعض ادلتهم

ذلك واما الشيعة فيلزمهم القول بحجيته لان حجية الاجماع عندهم باعتبار دخول المعصوم وهو
لا يختص عندهم بزمان دون زمان واما ما ذكره العلامة في اول نكاح القواعد وغيره من ان
عصمة الامة من خواص نبينا ص فقد نقل المحقق البهائي ره عن والده عن مشايخه ان مراده بالعصمة
من المسخ والخسف ونحو ذلك فلا اعتراض عليه والتقييد بالامر الديني لاخراج ما اليه من مثل
العقليات المحضة والعرفية من الاعتقادي والفرعي وقيل يحصل من الاعصار لعدم اشتراط
اجماع ما مضى وما ياتي والا فلم يتحقق بعد اجماع واما الثاني فهو ليس اتفاق جماعة يكشف اتفاقها
عن رأي المعصوم فقد يوافق ذلك مع ما حده العامة به وقد يتخلف عنه فانهم يعتبرون اتفاق
جميع علماء الامة ومع اتفاق الجميع يظهر موافقة المعصوم ايضا لعدم خلو العصر عن معصوم عندنا
ولان مع اتفاق جميعهم يحصل العلم بانه ماخوذ من نبيهم ثم ان اصحابنا متفقون على حجية الاجماع
وقد يقع غير موافقا لاكثر المخالفين ولكن منهم من انكر امكان حصوله ومنهم من انكر امكان العلم
ومنهم من انكر حجيته والكل ضعيف وادلتهم سخيفة وسنشير اليها بعد ذلك فلنقدم الكلام في
مدرك حجية الاجماع وكونه مناطا للاحتجاج ثم ننبه بذكر الشكوك والشبهات في المقامات
الثلثة ولما كان مدرك حجيته مختلفا بالنسبة الى المذاهب العامة والخاصة فلنذكر اولا ما
اعتمد عليه الخاصة ثم نذكر ما اعتمد عليه العامة اما الخاصة فاعتمدوا في ذلك على كشفه
عن رأي المعصوم فلا حجية عندهم في الاجماع من حيث انه اجماع بل لانه كاشف عن رأي رئيسهم
المعصوم ولهم في بيان ذلك وجوه ثلثة اولها ما اشتهر بين قدمائهم فمنهم انهم يقولون اذا
اجتمع علماء النبي ص على قول فهو قول الامام المعصوم القائم بعده لانه من جملة الامة وسيدها
فاذا ثبت اجماع الامة على حكم ثبت موافقته لهم فان قيل ان علم انه قائل بمثل ما قال سائر الامة
فلا معنى للاعتماد على اتفاق سائرهم فالمعتمد هو قوله لا غير فكيف يقال انه موافقهم قلنا
بالفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي وكلامنا انما هو في العلم الاجمالي وما علم قوله فيه بالتفصيل
فالكلام فيه هو ما ذكرت وذلك من باب كلية الكبرى في الشكل الاول فان العلم بجسمية
الانسان في ضمن قولنا كل حيوان جسم انما هو بالاجمال لا بالتفصيل حتى يستلزم الدور كما
اورده بعض المتصوفة على اصل الاستدلال وبهذا يندفع الشبهة التي اوردها من عدم
امكان العلم بمذاهب العلماء المنتشرين في شرق العالم وغربه مع عدم معرفتهم وعدم امكان
لقائهم فان العلم الاجمالي مما يمكن حصوله بلا شك ولا ريب كما في متواتريات المذهب [illegible]

تمام الكلام وبالجملة مناط هذا التقريب في حجية الاجماع انّا علمنا بالعلم الاجمالي ان جميع امة
محمد صلى الله عليه وآله متفقون على كذا وكلما كان كذلك فهو حجة لان الامام في جملتهم فهذا حجة وهذا هو الذي
اعتبار هؤلاء وجود شخص مجهول النسب في جملة المجمعين لجامع العلم الاجمالي ولو بدلوا اعتبار
وجود مجهول النسب بعدم العلم بالجميع تفصيلا لكان اولى وكلهم ايضا يريدون بمجهول النسب
ذلك وحاصله فرض امكان صورة يمكن القول بكون الامام فيهم اجمالا لا تفصيلا وعلى هذه
الطريقة فان حصل العلم باتفاق الجميع اجمالا فيتم المطلوب وكذا ان خرج منهم بعض من يعرف بشخصه
ونسبه مع العلم الاجمالي باتفاق الباقين ولكن الانصاف ان على هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع
على الاجماع في امثال زماننا الا على سبيل النقل وان قال بعضهم ان المراد من موافقة الامام
موافقة قوله لقولهم لا دخول شخصه في اشخاصهم حتى يستبعد ذلك في الامام المنتظر وثانيهما ما
اختاره الشيخ في عدته بعدما وافق القوم في الطريقة السابقة والظاهر ان له موافقا من اصحابنا
ايضا ممن تقدم عليه وممن تأخر في هذه الطريقة وهي انه اعتمد في ذلك على ما رواه اصحابنا من
الاخبار المتواترة من ان الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه
لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم ويظهر ثمرة هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم
بالطريقة الاولى كما لو وجد في الامامية قول لم يعرف له دليل ولم يعرف له مخالف ايضا ولكن
لم يعرف مع ذلك انه قول الامام ويحتمل ذلك فقال الشيخ انا نعلم انه قول الامام ويختاره لا
ولو لم يكن كذا لوجب عليه ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان باطلا فلما لم يظهر ظهر
حق ويظهر ذلك منه في مواضع ويجوز عما اثر في العدة هو هذا اذا ظهر قول بين الطائفة
ولم يعرف له مخالف ولم يجد ما يدل على صحة ذلك القول ولا على فساده وجب القطع على صحة
ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم ع لانه لو كان قول المعصوم ع مخالفا له لوجب ان
يظهره والا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه وقد علمنا خلاف ذلك وقال قبل
ذلك في مقام آخر وهو فيما لو اختلفت الامامية على قولين لا يجري فيهما التخيير كالوجوب والحرمة
مثلا وكان احدهما قول الامام ولم يشاركه احد من العلماء فيه وكان الجميع متفقين على
الباطل فحال الذي انفق ذلك وكان على القول الذي انفرد به الامام دليل من كتاب
او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور والدلالة على ذلك لان ما هو موجود من الكتاب
والسنة كاف في باب ازاحة التكليف ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه

يبقى على النحو الذي فرضه من الكتاب والسنة المقطوع بها وجب عليه الظهور واظهار الحق لئلا
يبقى ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة بشرط ان يكون معه معجزة تدل على صدقه والا لم
يحسن التكليف وقد اورد عليه بعض المحققين بانه يكفي في القاء الخلاف بينهم بان يظهر
القول وانه لم يعرف العلماء انه امام بل يكفي قول الفقيه المعلوم النسب في ذلك ايضا بل
يكفي وجود رواية بين روايات اصحابنا دالة على خلاف ما اجمعوا وفيه نظر اذ مناط
كلام الشيخ ليس ان الاجماع على الخطاء لما كان باطلا وجب على الامام منع الملك وهذا
يتم بنقض الاجماع ولو كان بوجود مخالف بل مناطه ان لطفه تعالى الداعي الى نصب الامام
او بعيد ردع الامة عن الباطل وذلك لا يتم الا بما يوجب ردعهم فلما لم يحصل ذلك علم انه
راض على ما اجمعوا عليه والتحقيق في جوابه منع ذلك وانما الواجب على الله نصبه و
عليه ع الابلاغ والردع عن الباطل ان لم يمنعه مانع ولم يثبت حكمة في غيبته ولسنا
لا مطلقا وبهذا رد هذا القول السيد المرتضى رضه قال وانما يجب عليه الظهور لانه اذا كنا نحن
السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام يكون
قد اتينا من قبل نفوسنا فيه ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق
الذي عنده وحاصل هذا الكلام هو الذي ذكره المحقق الطوسي ره في التجريد حيث قال وجوده لطف
وتصرفه لطف آخر وعدمه منا هذا مع انا نمنع خلو [illegible] مقتضى اللطف والتبليغ موجود الى غير
النهاية والاقوال المختلفة في غاية الكثرة مع تعطيل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وكذا
الاحكام والحدود وقد يجاب عن وجود الاختلاف في الاقوال بانهم ادعوا الاختلاف في
لنا علانية وهو وان كان كذلك في الغالب لكن بعض الخلافات الوهمي لا يمكن ذلك فيه لانه لم
ما ذكر بل لا يتم في الغالب ايضا كما سيجيء وقد ينتصر لطريقة الشيخ ردا على الجواب الذي ذكرناه
ان عدم اظهار الامام المخالفة لعله كان لاجل تقية او مصلحة بان هذا هو ما يذكره
العامة في الرد على الشيعة من الحكمة لعلها اقتضت خلو الزمان عن الحجة ايضا وبان ذلك
ينافي كون تقرير المعصوم حجة خصوصا تقرير كل الشيعة على امر مع ان الحكمة اذا اقتضت
ابقائهم على ذلك فيكون راضيا بما اتفقوا عليه حتى يتغير المصلحة فيثبت المطلوب مع انه يمكن ردعهم
بان يظهر بعنوان المجهول النسب ويلقي الخلاف بينهم وبين لهم ولا يكفي في ذلك وجود رواية
او مجتهد معروف النسب لانهم لا يوجب ردعهم كما هو المعهود من طريقتهم

الشاذة والقول النادر واما عدم ردعهم في المسائل الخلافية وعدم دفع الخلاف من بينهم
فلانه رضي باجتهاد المجتهدين وتقليد المقلدين مع انهم لو وقع الخلاف بينهم فيظهرونه
فالخلافيات اندراجها باحد طرفي النقيض لمجتهد وبالاخر لمجتهد اخر واما فيما اجمعوا عليه فليس
الا رضاه بشيء واحد فلا يجوز مخالفته اتفاقا فكيف الحكمة الباعثة على نصب الامام وعلى اتيان
جميع الاحكام سيما اذا انسب لعلمه المخلفون فلا يرد نقض الغاشر وليس هنا مقام بسط الكلام
وهنا واضح سيما في مسائل الفروع واما كون تقرير المعصوم حجة فهو انما يسلم اذا علم اطلاعه
عليه وتمكنه من المنع لو كان باطلا ولم يمنع وهو فيما نحن فيه ثم واما رضاه على بقائهم على
فهو لا ينافي جواز مخالفتهم بدليل دل المتاخر عنهم على المخالفة اذ ذلك ايضا من باب الرضا با
جتهادهم فيحال الاضطرار كما في محل الخلافيات اذ كما في كل قول من الاقوال المخالف حكم
او اكثر بل ربما اعتمد بعضهم على دليل ضعيف من قياس ونحوه خطاء وغفلة ومع ذلك نقول
بان الامام راض باجتهاده وبتقليد مقلده له فلعل اجماع هؤلاء ايضا يكون من هذا القبيل
ولا مانع من مخالفتهم اذا دل دليل على لمن بعدهم الا ان مخالفتهم للشهرة فهذا الكلام يفيد
عدم جواز مخالفة الشهرة وانه لا يمكن ان يثبت دليل يترجح على الشهرة وهو مم لم يقم عليه
دليل ولا يفيد اثبات الاجماع كما هو مرادك والعلم برضا الامام بذلك بالخصوص من حيث
هو لا من حيث انه ايضا من الاجتهادات المعفوة واما ردعهم بعنوان المجهول النسب فمع تجويز
رضا الامام باجتهاد المجتهد وعمل المقلد له كما ذكرت فلا وجوب للردع عن هذا الاجتهاد الذي
اجتمع عليه جماعة ورضاه على هذا الاجتماع لا يسلم الا من جهة كونه اجتهادا [illegible] المعفو
عنهم وذلك لا يوجب عدم رضاه بمخالفتهم اذا ادى دليل الى مخالفتهم مع ان جريان ما ذكره
في مثل زماننا في غاية البعد بل لا وجه له نعم يمكن تتميم هذه الطريقة فيما لو اجتمع الطا
على فتوى ولم يعلم موافقة الامام لهم وكذا على قولين او ثلثة بالاخبار مثل قوله لا تجتمع
امتي على الخطاء فلو كان ما اجمعوا عليه خطاء لوجب على الامام ردعهم عن الاجماع ويلزمه
الاكتفاء بمجرد القاء الخلاف ولكن الكلام في اثبات دلالة تلك الاخبار وحجيتها ويجيء
الكلام فيها مع ان مدلولها المطابقي يقتضي اجتماع كل الامة ومع عدم العلم بقول الامام
عن مدلولها فالتها ما اختاره جماعة من محققي المتاخرين وهو انه يمكن العلم برأي كل رئيس
بملاحظة اقوال تبعته فكما لو فرضنا ان فقهاء الدنيا مع ثقات عدول لا يرون الا عن راى فقيههم

ولا يصدر دون الامن معتقده فاجمعوا على فتوى من دون ان يسندوه الى فقيههم ولم يعلم
مخالف لاحدهم فيه يمكن حصول العلم بذلك بانه راى فقيههم وكذلك يمكن العلم بفتوى جمع
كثير من اصحاب الصادق عليه السلام من قبيل زرارة بن اعين ومحمد بن مسلم وليث المرادي وبريد بن معاوية
العجلي والفضيل بن يسار من الفضلاء الثقات العدول وامثالهم من دون ظهور مخالف منهم
ان ذلك فتوى امامهم ومعتقده وطريقته ذلك هو الحدس والوجدان وهذه طريقة معروفة
لا يجوز انكارها فاذا حصل العلم بذلك بمعتقد الامام فلا ريب في حجيته بل يمكن ان يدعى ثبوت
ذلك في زماننا ايضا بعد خطر تتبع اقوال علمائنا فانه لا شك في انه اذا افتى فقيه عادل
ماهر بحكم فهو بنفسه يورث ظنا بحقيته وانه ماخوذ من امامه واذا انضم فتوى فقيه اخر مثله
يزيد ذلك الظن واذا انضم اليه اخر واخر حتى استوعب فتاويهم بحيث لم يعرف لهم مخالف
فيمكن حصول العلم بانه راى امامهم واذا انضم الى ذلك بعض المؤيدات مثل ان جماعتهم
نسبوه في كتبهم الى مذهب علمائنا وجماعة منهم نفى الخلاف فيه وبعضهم ذكر المذهب مع سكوته
عن ذكر مخالف بل واذا ادعى بعضهم او جماعة منهم ذكر في كتابه انه اجماعي فيزيد ذلك الظن
وضوحا واذا انضم الى ذلك كون الطرف المخالف مدلولا عليه باخبار كثيرة صحيح السند فيزيد
وضوحا اكثر مما مر واذا انضم الى ذلك عدم وجود خبر في اصل الحكم او وجود خبر ضعيف غير
ظاهر الدلالة فيتضح غاية الوضوح واذا انضم الى ذلك ملاحظة اختلاف فتاويهم ووقوع
الخلاف بينهم في اكثر المسائل وقل ما يوجد خبر ضعيف الا به قائل وملاحظة غاية اهتمامهم
بنقل الخلافات ولو كان قولا شاذا نادرا بل القول النادر من العامة فضلا عن الخاصة
وملاحظة انهم لا يجوزون التقليد للمجتهدين سيما تقليد الموتى وان كثيرا منهم يوجبون تجديد
النظر فلو قيل لا يمكن حصول العلم من جميع ذلك بان الباعث على هذا الاجماع هو كونه رايا
لامامهم ورئيسهم الواجب الاطاعة على معتقدهم سيما ولا يجوزون العمل بالقياس والاستحسان
والخروج عن مدلولات النصوص خصوصا مع كون القياس وامثاله من الادلة العقلية
مما يختلف فيه المشرب غاية الاختلاف من جهة تخريج المناط بالمناسبات الذوقية واستنباط
العلة بالترديد والدوران ونفي الفارق ونحو ذلك لكان هذا مكابرة صرفة لا يستحق
منكره الجواب بل الظاهر ان مدار كل من يدعي الاجماع من علمائنا المتاخرين على هذه الطريقة
ولا يتفاوت فيه زمان الغيبة والحضور مع انه اذا كان يمكن حصول العلم بمذهب الرئيس

الحمد لله وحده كما وصل في ضروريات الدين والمذهب كوجوب الصلوات الخمس ومسح الرجلين و
المتعتين فجواز حصول العلم المعتبر اليقين بالنقل اولى وكما انه يجوز ان يصير بعض احكام النبي
بديهيا للنساء والصبيان بحيث يحصل لهم العلم بالبديهة انه من دين نبيهم وصف مبلغهم
بسبب كثرة التظافر والتسامع فكذا يجوز ان يصير بعض احكامه يقينيا نظريا للعلماء بسبب
ملاحظة اقوال العلماء وفتاوى اهل هذا الدين والمذهب اذ الغالب في الضروريات انه
مسبوق باليقين النظري فكيف يمكن حصول المسبوق بدون حصول السابق وبالجملة فظ
من الطريقة الاجماع عبارة عن اجتماع طائفة دل بنفسه او مع انضمام بعض القرائن
على رضا المعصوم بالحكم ويكون كاشفا عن رايه فلا يضر مخالفة بعضهم ولا يشترط فيه وجود
مجهول النسب ولا العلم بدخول شخص الامام فيهم ولا قوله فيهم ولا يتفاوت الامر بين زمان
الحضور والغيبة ويعلم من ذلك انه لا يشترط وحدة العصر في تعريف الاجماع ايضا بل يجوز انضمام
اهل عصر اخر في افادة الحكم فان قلت انا نجد ذلك لا يكون الا من ضروريات الدين او المذهب
قلت ان كنت من اهل الفقه والتتبع فلا يليق لك القول بذلك وان لم تكن من اهله فاسمع
لبعض الامثلة لتهتدي الى الحق فنقول لك قل الى من وجد دلك على نجاسة الف كر من الجلاب
بلاقاة مقدار راس ابرة من البول فهل يعرف ذلك العوام والنسوان والصبيان وهل يعلم
ذلك العلماء الفحول من جهة الاخبار المتواترة مع انه لم يرد به خبر واحد فضلا عن المتواتر
قلت انهم قالوا فذلك هذا القول من غير دليل فتلك جعوث عليهم جدا وان قلت دليلهم
الاجماع من اية او عقل او غيره فات به ان كنت من الصادقين والا فاعتقد بان الدليل هو
الاجماع بل مدار العلماء في جميع الاعصار والامصار على ذلك وانا المنكرون على ذلك
من حيث لا يشعرون بل لا تتم مسئلة من المسائل الفقهية من الكتاب والسنة الا بانضمام الا
جماع اليه بسيطا او مركبا فانظر اليهم يستدلون على نجاسة ابوال وارواث ما لا يوكل لحمه
بقوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يوكل لحمه مطلقا مع ان ذلك ليس مدلولا مطابقيا
ولا تضمنيا ولا التزاميا اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة الشرعية منه الا من جهة اجماعهم
على ان العلة في هذا الحكم هو النجاسة وليس من باب التعبد وانه لا فرق بين الثوب والجسد
ولا البول والروث وكل غيرهما من المخالفات وكل في مسئلة نجاسة الماء القليل كل من
يستدل على التنجيس فيستدل ببعض الاخبار الخاصة ببعض النجاسات وبعض المياه الخاصة

كالكلب

كالكلب والماء الذى ولغ فيه فى الاناء وكل من يستدل على الطهارة يستدل ببعض اخبار تختص
ببعض النجاسات وبعض المياه كالجرة الميتة والقربة من الماء مع ان فى الخبر الاول فهم
النجاسة من الامر بالصب او النهى عن الوضوء ومن الثانى من جهة الامر بالتوضى وكان
ان الصب لا يدل على النجاسة وكذا النهى عن التوضى ومع ذلك لم يفصلوا بالعمل بالكل
ولم يبقوهما على الجامع عدم التعارض بينهما وليس ذلك الا للاجماع المركب وعدم القول
بالفرق بين المسئلتين وليت شعرى من ينكر حجية الاجماع او امكان وقوعه او العلم به
بالحيثية بعتمد فى هذه المسائل فان كان يقول انهم ذلك من اللفظ فمع انه مكابرة واقتراح
وخروج عن اللغة والعرف فلم لا يفهم فيما لو امر الشارع بالجهر فى الصلوة للرجل وجوبه
على المراة ويفهم من قوله عم اغسل ثوبك دون قوله اغسلى وجوبه عليها وبالجملة لو اردنا
شرح هذه المقامات وايراد ما الذين لا مناص عن الاحتجاج بالاجماع بسيطا او مركبا لكنا ان
بيان المعسور او المحال وفيما ذكرنا كفاية لمن كان له دراية ومن لا دراية له لا يغنيه الفحكا
ثم لا باس ان نجدد المقال فى توضيح الحال لرفع الاشكال ونقول لكل طريقة احد ثقلتى فبعضها
ما يعم به البلوى ويحتاج اليه الناس فى كل يوم او فى اغلب او ان كنجاسة البول والغائط ووجوب
الصلوات الخمس وامثال ذلك فذلك بسبب تكرر وكثرة التسامع والتظافر بين اهل هذا الدين
والملة يصير منها ويحصل العلم به لكل منهم ولكل من كان خارج هذه الملة اذا دخل فيهم
وعاشرهم يوما او يومين او ازيد فيحصل له العلم بان هذه الطريقة من دينهم والعمدة
فيه ملاحظتهم متلقين ذلك بالقبول من دون شك فى ذلك ومخالفهم او منكر لا يعتد
لندرته او ظهور تقاعده وعناده فهذا كيفية بديهى الدين ودون ذلك بعض المسائل الغير
العامة البلوى التى لا يحتاج اليها جميعهم ولكن علماء هذه الامة وارباب فهامهم المترددين
عند ذلك النبى والرئيس الذين هم الواسطة بينهم وبينه غالبا ابتداء او لو تثر هذه المسئلة
بينهم لاجل ضبط المسائل او لرجوع من يحتاج فى هذه المسائل الى الرجوع بهم فيحصل من الاطلاع
على اتفاقهم فى هذه المسئلة وتسامعهم بينهم من دون انكار من احدهم على الاخر يحصل
العلم بانه طريقة رئيسهم فكما فى البديهى ليس وجه حصول اليقين الا التسامع والتظافر
بعدم انكار منكر مع ملاحظة اقتضاء العادة ذكر المخالفة لو كان هناك مخالف فكذلك فى
الاجماع الوجه هو ملاحظة تسامع العلماء وتظافرهم واتفاقهم فى الفتوى مع كون العا

تاسيه بذكر الخلاف لو كان فوجود المخالف لو عرض في عصر التتبع وحصول الحدس فهو بالـ
النادر الذي ذكرنا في الضبوح بان يكون بحيث ثبت عندهم غفلته وخطاه من اجل
شبهة او لم يقفوا عليه وادى اجتهادهم وسعيهم الى الاعتماد على الذي استقر عليه
رايهم اذ لا ننكر احتمال الخطاء في معقد الاجماع كما نحققه فيما بعد وبالجملة فكما يمكن حصول
العلم بتتبع روايات العين من جهة تسامع وتظافر العلماء والعوام والنسوان فيمكن حصول العلم
بالنظريات من تسامع العلماء وتظافرهم وهذا نسميه اجماعا ونظير ذلك في المتواترات
موجود فان التواتر قد يحصل من دون طلب وتتبع كما لو جاء الاف رجل من مكة واخبروا
بوجود مكة فيحصل العلم اليقيني بذلك للعلماء والنسوان والصبيان وقد يحتاج ذلك الى
تتبع واعمال الروية كقوله ع انما الاعمال بالنيات على ما ذكروه فان اليقين بكون ذلك
قول النبي ص مختص بالعلماء بل ببعضهم لاحتياجه الى معرفة الوسائط وتعددها بالعدة
في كل الطبقة فهنا الى النظر الى كثرة الرواة والنقلة وهنا الى كثرة المفتين والقائلين
والعاملين ولنرجع الى بيان مدرك الاجماع على طريقة العامة وهو من وجوه وليعلم اولا
انه لا جدوى لنا في التعرض الى القدح في ادلتهم التي اقاموها على حجية الاجماع لان الا
جماع على مصطلحهم اذا ثبت فلا ريب انه حجة عندنا ايضا ولكن نتعرض لذكر ادلتهم والكلام
فيها لوجهين احدهما بيان نفس الامر والثاني اظهار ان ما اثبتوا به حجية الاجماع لا
يمكن ان يعتمد عليه فيبطل كل ما يعتمدون في اثباته عليه الزاما عليهم بعد ابطال المستند و
ذلك اصل مذهبهم وديدنهم فنحن نلزمهم اما ببطلان طريقتهم من جهة عدم حجية الاجماع ان كا
مستندهم ما ذكروه فعلى معتقدهم الزاما او بمنع تحقق الاجماع المصطلح فيما بعد عن زمان تسليمه في
مذهبنا سواء سلمنا مستندهم فيه ام لا مع ان حجية الاجماع عندهم ليس بوفاقي بل انكره
النظام وجعفر بن حرب وغيرهما على ما نقل عنهم وبعضهم انكر امكانه ووقوعه وبعضهم العلم
به ولكن جمهورهم على حجيته وان اختلفوا ايضا في اعتبارها في اجماع الصحابة او اهل الـ
وعدم الاعتبار واستدل القائلون بحجيته بوجوه من العقل والنقل من الايات والاخبار
ونحن نقتصر بما هو اظهر دلالة منها فمن الايات فمنها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ولا ريب في
حرمة الثاني فكذا الاول وفيه ان الوعيد على المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد

قيل ان مشاقة الرسول كافية غير مستقلا فلا حاجة الى ضم غيره ففيه انه كما لكن متابعة
غير سبيل المؤمنين غير مستقل بذلك حتى ينضم الى مشاقة الرسول فلا يتم الاستدلال والقول
باسالة الاستقلال في كل منهما وان الاصل عدم انضمام كل منهما الى الاخر باطل لفهم العرف
الانضمام فيشكل قولك من دخل الدار وجلس فله درهم مع ان القيد المعتبر في المعطوف عليه
وهو تبيين الهدى معتبر في المعطوف والهدى في المعطوف هو دليل الاجماع فلم يثبت حجيته
واينما سبيل المؤمنين حقيقته ومن اتبعه مجاز اشد دليلهم وهو مستند الاجماع لانفسه
هذا جملة ما ذكره في هذا المقام وقد اطنب الاصحاب في هذا المقام بما لا حاجة الى ايراده
والاوجه ان يقال المراد سبيل المؤمنين الايمان وهو ما صاروا به مؤمنين ويرد عليها ايضا
ان مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين عدم اتباع الغير لا اتباع سبيل المؤمنين لانا نقول الثاني
مفهومه يحصل بحصول المتبوع والمفروض انتفائه ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة
وسطا لتكونوا شهداء على الناس فان وسط كل شيء عدله وخياره في اللغة فمن عدله الله
يكون معصوما عن الخطاء فيكون لهم حجة وفيه ان ذلك لا يستلزم عدم صدور الخطاء عنهم مطلقا
وهو باطل وما يقال ان ذلك اذا اجتمعوا الا مطلقا ففيه انه تقييد بلا دليل وتخصيص
نعم مع ان التعليل بقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ظاهر في كون كل منهم شاهدا لا
المجموع من حيث المجموع فكذلك الامر مع ان المراد اما الشهادة في الاخرة كما ورد فالاخبار فهو انما
يستلزم العدالة عند الاداء لا التحمل فلا يجب عصمتهم في الدنيا واما في الدنيا فهو انما يدل
على قبول شهادتهم وهو لا يستلزم حجية فتويهم فالاية متشابهة الدلالة فالاولى ان يقال المراد
بهم الائمة كما روي في تفسيرها ومنها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول
فان مفهومه عدم وجوب الرد مع الاتفاق وفيه ان عدم وجوب الرد اعم من ان يكون جواز
العمل لكون اجماعهم حجة بل انما كان من اجل ان عند كل منهم ما يكفيه من الدليل على مطلبه
من عقل او نقل مع ان عموم الجمع في قوله تنازعتم وورود الآية لا مجموعي كما لا يخفى
ان بعض العامة استدل بهذه الآية على عدم حجية الاجماع واما الاخبار فمنها ما ادعو
تواتر مضمونها معنى واظهرها دلالة هو قوله لا تجتمع امتي على الخطاء وفي لفظ آخر لم
يكن ليجمع امتي على خطاء ومنها قوله كونوا مع الجماعة ويد الله مع ونحو ذلك وفيه اولا منع
صحتها وتواترها بل هي اخبار احاد لا يمكن التمسك بها في اثبات مثل هذا الاصل الذي

يتواديهم عليه نقلا عن نفسهم ولم يثبت دلالتها على القدر المشترك على سبيل القطع بحيث يفيد
العلم وثانيا منع دلالتها اما اولا فلان الظاهر من الاجماع هو التجامع الارادي لا محض حصول
الموافقة اتفاقا فلا يثبت حجية جميع الاجماعات اذ لا يتوقف تحقق الاجماع على اجتماع اراءهم على
سبيل اطلاع كل منهم على راي الاخر وكتمان موافقة الاخر وتسميته بالاجماع المركب او بعدم
القول بالفصل بعيد وهذا واضح الا ان يقال مرادهم اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وبه
يبطل السلب الكلي الذي يدعيه الخصم وثانيا ان لام الخطاء جنسية لما حققناه سابقا في محله
من انها حقيقة فيه ومقتضاه عدم جواز اجتماعهم على جنس الخطاء وهو يحصل بان يختار كل
واحد من الامة خطاء غير خطاء الاخر وذلك لا يوجب عصمتهم ولا يقولون به فهذا من ادلة
الشيعة على القول بوجوب وجود الامام المعصوم ع والعجب من المخالفين حيث قالوا بمقتضاه
من حيث لا يشعرون نقله المحقق البهائي ره عن صاحب المحصول وهو نسبه فيه الى الكثير
ويجي في مسئلة تعاكس شطري الاجماع الكلام في ذلك نعم يمكن توجيه الدلالة على القول
بجنسية اللام بان يقال يفهم اتحاد الفرد من لفظ الاجتماع لا من لفظ الخطاء فيكون المراد
لا يجتمع امتي على جنس الخطاء بان يختار واحدا منها كالزنا مثلا فما اجتمعوا عليه فهو صواب
وهو تقييد بلا دليل نعم يتم ذلك لو جعل اللام للعهد الذهني فيصير من باب النكرة المنفية
مفيدا لكنه ايضا معنى مجازي للفظ وايضا الظاهر من اللفظ سيما على القول بكون الاجماع
بمعنى التجامع الارادي ان اجتماع الامة على ما هو خطاء عندهم لا ان ما اجتمعوا عليه يكشف
عن انه صواب وليس بخطاء وان قلنا بكون الالفاظ اسامي للمهيات النفس الامرية والحاصل
ان هذه الرواية وما في معناها ظاهرة في مذهب الامامية من لزوم معصوم ع في كل زمان
ويؤيد ايضا ما روي من قوله ع لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى يقوم الساعة هو
ايضا يشعر بان نفي اجتماعهم على الخطاء انما هو لاجل انه لا بد ان يكون طائفة من امته على
الحق كما نبه عليه بعض المحققين قال وهو ما يقوله اصحابنا من وجوب دخول المعصوم ع في
الاجماع حتى يكون حجة فيلزم المخالفين ان يقولوا بان حجية الاجماع انما هو من اجل ذلك
كما يقوله اصحابنا لا لانه اجماع من حيث انه اجماع واما قوله ع لم يكن الله ليجمع امتي على
خطاء فمع ما فيه من الكثير مما مر من القدح في السند والدلالة ان ظاهرها معقول عندنا
ولا يصدر مثل هذا القبيح عن الله تعالى ولكن لا ينفي صدوره عن الخلق فيظهر الكلام في الباقي

ماهو اما الادلة العقلية التي اتى بها على ذلك فاقويها ان العلماء اجمعوا على القطع
بتخطية المخالف للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من
العلماء المحققين لا يجتمعون على القطع في شيء بمجرد تواطىء وظن بل لا يكون قطعهم الا
عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطاء المخالف
للاجماع حقا وهو يقتضي حجية ما عليه الاجماع وهو المطلوب واجيب اولا بالنقض باجماع الفلاسفة
على قدم العالم واجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى وامثال ذلك ورد بان اجماع الفلاسفة
عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح والفاسد فيه كثير واما في الشرعيات فالفرق
بين القاطع والظني بين لا يشتبه على اهل المعرفة والتمييز واجماع اليهود والنصارى عن
الاتباع لآحاد الاوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرناه وبالجملة فما نحن فيه نقضا
اذا وجد فيه ما ذكرناه من القيود وانتفاؤه ظ وقد يعترض بانه لا حاجة في هذا الاستدلال
الى توسيط الاجماع على تخطية المخالف لانه لو صح لاستلزم وجود قاطع في كل حكم وقع الاجماع
عليه ويجاب بان كل المجمعين ليسوا قاطعين على خطاء مخالفيهم بل ربما يكون حكم كل منهم ظنيا
مستندا الى امارة لكن يحصل لنا القطع بالحكم من اتفاق الكل ولذلك قيدنا الاستدلال
باجمعوا على القطع بتخطية المخالف ولم يقل على تخطية المخالف واعترض عليه ايضا بانه يستلزم
للدور لانه اثبات للاجماع بالاجماع ورد بان وجود هذا الاجماع الخاص دليل على حجية الاجماع
لاستلزامه ثبوت امر قطعي يدل عليها كما مر فحجية الاجماع موقوفة على وجود هذا الاجماع الخاص
لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع هكذا قرروا الدليل والاعتراضات واقول ان كان مراد
المخالفين من حجية الاجماع هو حجيته من حيث هو اجماع كما هو لازم طريقتهم بل صريح اكثرهم فلا
يتم الاستدلال لان مرادهم ان كان من العلماء المجمعين على القطع بتخطية مخالف الاجماع علماء
الامامية ايضا ومن الاجماع الذي يخطأ مخالفه ما اشتمل على الامام المعصوم ع فلا ريب في
حقية ما ذكروه ولكن ذلك لا يثبت حجية الاجماع من حيث هو فلا ينفعهم والا فان لم يعلم دخول المعصوم
او علم خروجه عن الاجماع الذي يخطأ مخالفه فلا نم اجماع جميع العلماء حتى الامامية على القطع
بتخطية مخالفه ويبطله منع حكم العادة على ما ذكروه ولو فرض موافقة الامامية على
القطع بتخطية المخالف حج وان لم يعلم دخول المعصوم ع فيهم فنقول ان كان موافقتهم لهم
في القطع في التخطية بحيث يحصل القطع معه بكونه قول المعصوم فيكون حجية الاجماع الذي

نحكم بخطاء مخالفه للاجماع المصطلح عندنا الا لاجل قضاء العادة بذلك وبكونه فيمنع

اينه حكم العادة على ما ذكروه ويظهر بعونه هذا الكلام فانا اذا كان زماننا حيث لا يمكن تحقق

الاجماع على مصطلح العامة بحيث يحكم بكون الامام المنتظر فيهم وكذلك في عصر النبي مع

فرض عدم معصوم اخر احتمال انعقاد الاجماع لانه لا يستحيل ذلك عندنا ايضا مع ان القدر

المسلم في قضاء العادة على ما ذكروه هو ما لو كان عدد المجمعين عدد التواتر حتى يمكن القطع

بتخطئه مخالفه والجواب بان الدليل يا مضى في اجماع المسلمين من غير تقييد واشتراط

فانهم خطاء المخالف مطلقا لا يخفى ما فيه فان دعوى كونهم قاطعين بتخطئة المخالف

لا بد ان تكون قطعية ومجرد ظهور اللفظ فارادة العموم لا يكفي في ذلك مع ان للمجمعين

على القطع بالتخطئة لو ادعوا ذلك في خصوص مثل هذا الاجماع الذي لم يبلغ عدد

التواتر لم يثبت منهم ودعوى حكم العادة ح بحاله ما ذكروه غير مسموع نعم يمكن ان يقيم الا

ستدلال بناء على كون المتكلم اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وكيف كان فما ذكروه من اثبات

دلالة من العقل والنقل لو تمت لكانت ينفعنا بل ينفعنا ولو لم يتم فايضا لا يخرج من تاييد الا

حجية الاجماع واكثر ادلتهم مطابقة مطابقة لمقتضى مذهب الشيعة في حجية الاجماع

يظهر لمن تامل فيها بعين التدقيق والانصاف ولنذكر هنا شيئا من الشكوك والشبهات

التي اوردوها في المقامات الثلثة المتقدمة ولنجيب عنها فمنها ما ذكروه في نفي امكانه

وهو ان الاتفاق اما عن قطعي او ظني وكلاهما باطل اما القطعي فلان العادة تقتضي نقله

الينا فلو كان لنقل وليس فليس ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الظني فلقضاء العادة بامتناع

الاتفاق عليه لاختلاف القرائح وتباينهم وذلك كاتفاقهم على اكل الزبيب الاسود

في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء وما ذلك الا لاختلاف الدواعي ورد بمنع حكم

العادة بنقل القطعي اذا اغنى عنه ما هو اقوى منه وهو الاجماع ونقله ايضا لا يغني عن

الاجماع لظهور كمال الفائدة في تعدد الادلة سيما مع كون القطعيات متفاوتة في مراتب

القطع وبمنع استحالة الاتفاق على الظني سيما اذا كان جليا واضح الدلالة معلوم الحجية

مع انا نستثنى امكان العلم به فكيف يمكن التشكيك في امكانه ومنها ما ذكروه في نفي

امكان العلم به وهو انه لا يمكن العلم بفتوى جميع علماء الاسلام لانتشارهم في شرق

الارض ومغاربها بل لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن اتفاقهم مع احتمال اخفاء بعضهم

لئلا يلزم معا الموافقة او المخالفة او انقطاع طول غيبته فلا يعلم الخبر او اسيره في
المطمورة او كذب في قوله رأي كذا مع ان العبرة بالرأي دون اللفظ مع احتمال رجوع
بعضهم عما قال بعد الاستماع عن الاخر وفيه ان هذه الشبهة في مقابلة البديهة لحصول
العلم بمذهب جميع علماء الاسلام بان رأيهم وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان ونحوها
وبمذهب علماء الشيعة بان رأيهم حلية المتعة ومسح الرجلين فاذا امكن حصول العلم
بمذاهبهم على سبيل البداهة فكيف لا يمكن حصول اليقين بالنظر مع ان مرتبة البداهة
متأخرة عن النظر ولا ريب ان اعيان العلماء غير معروفة باجمعهم فذلك تخيلا عن حصول
الاستماع منهم وليس الداعي الى ذلك امر عقلي حتى يقال ان العلم باجتماعهم انما هو بحكم العقل
بان العقلاء يجتمعون على ذلك لاجل عقلهم مع ان العقليات ايضا مما وقع فيه الاختلاف
كثيرا كما لا يخفى على المطلع بها ومنها ما ذكروه في نفي حجيته فمنها ما ذكره العامة مثل قوله
تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وان تنازعتم في شيء فردوه الى
الله والرسول فظهر منهما ان المرجع والمعول انما هو الكتاب والسنة وفيه ان كون الكتاب
تبيانا لا ينافي تبيانية غيره وان المجمع عليه لا تنازع فيه ومثل قوله تعالى وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون وفيه منع واضح واما ما ذكره بعض القاصرين من الخاصة فهو امور
الاول انه يجوز الخطاء على كل واحد من المجمعين وكذا المجموع وهو بعينه الشبهة التي
اوردوها على نفي التواتر وجوابه الفرق بين المجموع وبين كل واحد كما لا يخفى فان للاجتماع
تأثيرا واضحا فحصول الاعتماد بل موقف الاجماع اظهر منه في الخبر الثاني ان المعصوم
لو كان معلوما بشخصه فلا حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن الاطلاع على رايه وقوله
وجوابه انه قد لا يمكن الوصول اليه بشخصه ولكن يمكن العلم الاجمالي بقوله ورايه وقد بينا
امكان العلم الاجمالي كما يحصل في الضروريات وانه يمكن العلم برايه في زمان حضوره بسبب
اقوال تبعته كما يمكن صيرورة الحكم بديهيا في زمانه مع عدم الاستماع من لفظه ومن ذلك
يظهر عدم الفرق بين زمان الظهور وزمان الغيبة الثالث وقوع الخلاف في حجية
الاجماع وفساد الحجة كما مر وفيه منع ان علماء الشيعة المثبتين باقوالهم لم يختلفوا
في حجيته وكذلك المحققون من العامة ونسبة بعض العامة القول بعدم الحجية الى الشيعة
افتراء او اشتباه لفهم مقصد الشيعة فانهم يمنعون حجية الاجماع من حيث انه اجماع لا مطلقا

وان وجود الخلاف لا ينفي الحجية وكذا الاختلاف في مدرك الحجية كما يلاحظ في حجية خبر الواحد وغيره بل الخلاف موجود في اصول الدين واصول المذهب بل في جميع العقليات الا ما شذ

ونقول **الرابع** وجود المخالف يمنع عن تحقق الاجماع فهو انما يصح على طريقة العامة مع ان بعضهم ايضا لا يعتبر خلاف النادر واما على طريقتنا فلا ينفي وجود المخالف اما على المختار من الطرق الثلاثة فلما عرفت ان المناط هو حصول الجزم بموافقة المعصوم ولو باتفاق جماعة من الاصحاب واما على المشهور بين القدماء فلانه لا يضر خروج معلوم النسب بل المجهول النسب ايضا اذا علم انه ليس بمعصوم بل يكفي فيه العلم الاجمالي بان في الخارجين الذين علم انهم ليسوا بامام كلهم متفقون على كذا بحيث حصل العلم بان الامام فيهم مع انه يحتمل تحقق المخالف على تحقق الاجماع او تاخره مع عدم اطلاعه على الاجماع اذ لم ينقل بان كل اجماع لا بد ان يحصل العلم به لكل احد سواء كان في حال الحضور او الغيبة بل الاحكام الثابتة من الشارع على اقسام منها بديهي ومنها يقيني نظري للخواص ومنها ظني للخواص مجهول للعوام والنظري اليقيني ربما يكون يقينيا لبعض الخواص ظنيا لبعض اخر ومرجوحا عند بعض اخر اذ اسباب الحدس والتتبع مختلفة فيتفاوت الحال بالنسبة الى الناظرين والمتتبعين الا ان الشيعة مجمعون على حرمة العمل بالقياس مع ان ابن الجنيد قد يجوزه ولا ريب ان المهر صريح اجماعي وكذا عدم وجوب قراءة دعاء الهلال مع ان ابن عقيل قال بوجوبه وان شهر رمضان يعتبر فيه الرؤية لا العدد مع ان الصدوق خالف فيه وهكذا وقد يتفاوت الحال بين زمان الحضور والغيبة فتحقق الاجماع في كل واحد من الازمنة بالنسبة الى الاشخاص اما يقيني واما ظني واليقينيات مختلفة في مراتب القطع والظنيات في مراتب الرجحان فلا يلزم اطراد الحكم وكل القول بان الاجماع المتحقق في نفس الامر لا بد ان يحصل به العلم لكل احد ولا بد ان لا يوجد له مخالف نعم لا نضايق من القول باحتمال السهو والغفلة والاشتباه في الحدس وذلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع كما لا ينافي الغفلة والاشتباه والخطاء بطلان اصول الدين والعقليات مع حصول الخطاء فيها من كثير وان اراد ان وجود المخالف يمنع عن الاحتجاج بالاجماعات المنقولة في كتب العلماء لتخطئة المدعين فان اراد انا نجزم مع وجود المخالف بخطائهم في الدعوى فهو في غاية الظهور من البطلان لما عرفت من امكان حصول العلم مع وجود المخالف وان اراد

ان ذلك

ان ذلك يورث ضعف الاعتماد عليه وفيه مع انه تم لما ذكرنا ان ذلك لا يوجب بطلان
مطلق الاجماع المنقول الا ترى ان خروج بعض اخبار الاحاد عن الحجية لا يوجب خروج تمام
عن اصالة العموم وكذلك المخالفات الواقعة في سائر المسائل وسائر العلوم لا يوجب عدم
الاعتماد باصل العلم **تنبيهات الاول** اذا قال بعض المجتهدين بقول وشاع بين الباقين
من غير انكار له فهو المسمى بالاجماع السكوتي فهو ليس بحجة خلافا لبعض اهل الخلاف لان
الاجماع هو الاتفاق ولم يعلم لاحتمال التصويب على مذهب المخالفين واحتمال التوقف
والتمهل للنظر او لتجديد النظر ليكون ذا بصيرة فالرد على مذهبنا في غير المعصوم ولاحتمال
خوف الفتنة بالانكار او غير ذلك من الاحتمالات فلا يكشف السكوت عن الرضا نعم اذا
تكرر ذلك في وقائع متعددة كثيرة في الامور العامة البلوى بلا نكير بحيث يحكم العادة
بالرضا فهو حجة **الثاني** قال في المعالم الحق امتناع العلم بكون المسئلة اجماعية في زماننا
هذا وما ضاهاه الا من جهة النقل عن الازمنة السابقة على ذلك اذ لا سبيل الى العلم بقول
الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله
مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب
من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواترا او احادا حيث يعتبر او مع القرائن
المفيدة للعلم فلا بد ان يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة الى ان قال والى مثل هذا يبعض
علماء اهل الخلاف حيث قال لا انصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة
حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل اقول لا ريب في امكان حصول
العلم في هذا الزمان ايضا كما اشرنا على الطريقة التي اخترناها فانه يمكن حصول العلم من
تتبع كلمات العلماء ومؤلفاتهم باجماع جميع الشيعة من زمان حضور الامام الى زماننا هذا
اجتماعهم وعدم ظهور مخالف مع قضاء العادة بان المتصدين لنقل الاقوال حتى الاقوال
الشاذة والنادرة حتى من الواقفية وسائر المخالفين لو كان قول في المسئلة من علمائنا
لنقلوه واذا انضاف الى ذلك دعوى جماعة منهم الاجماع ايضا وكذا سائر القرائن مما اشرنا
سابقا فيمكن حصول العلم بكونه اجماعيا بمعنى كون اجتماعهم كاشفا عن موافقتهم لو [illegible] لهم
وما قيل انهم لعلهم اعتمدوا على دليل عقلي لو وصلنا لظهر عدم دلالته على الحكم ولم يعتمدوا
على ما صدر عن المعصوم من قول او فعل او تقرير ففيه ما لا يخفى اذ هذا الكلام لا يجري

ان ذلك يورث ضعفا لاعتماد عليه فقيه مع انه تم لما ذكرنا ان ذلك لا يوجب بطلان
مطلق الاجماع المنقول الا ترى ان خروج بعض اخبار الاحاد عن الحجية لا يوجب خروج العام
عن اصالة العموم وكذا المخالفات الواقعة في سائر المسائل وسائر العلوم لا يوجب عدم
الاعتماد باصل العلم **تنبيهات الاول** اذا قال بعض المجتهدين بقول وشاع بين الباقين
من غير انكار له وهو المسمى بالاجماع السكوتي فهو ليس بحجة خلافا لبعض اهل الخلاف لان
الاجماع هو الاتفاق ولم يعلم لاحتمال التصويب على مذهب المخالفين واحتمال التوقف
والتمهل للنظر او لتجديد النظر ليكون ذا بصيرة فالرد على مذهبنا في غير المعصوم ولا

...

على ما صدر عن المعصوم من قول او فعل او تقرير ففيه ما لا يخفى اذ هذا الكلام لا يجري

فى الامور التى لا مجال للعقل فيها وجل الفقه بل كلها من هذا الباب وما يمكن استفادته من

العقل فان كان من جهة ادراك الحسن ذاتى او قبح ذاتى فلا اشكال فى كونه متبعا سواء انعقد

عليه الاجماع اولا وان كان من باب استنباط او تخريج او تفريع فالعقل يحكم والعادة تقضى

بعدم اتفاق اراء هذا الجم الغفير المتخالفة المذاق المتباينة المشرب على دليل غير واضح

المأخذ كما اشرنا سابقا وسيما واصحابنا لا يعملون بامثال ذلك وان كان مأخوذا من

النص فهو المطلوب نعم يظهر الاشكال فيما لو استدلوا بعلة غير معلومة المأخذ كما استدلوا

فى تقديم الشاهد والتذكية على اليمين اذا كان المثبت للحق هو الشاهد مع اليمين

فلم اليمين وقعت ملغاة وعللوه بان وظيفة المدعى هو البينة واليمين متمم ويمكن

ان يقال ان هذا ايضا فى الحقيقة اتفاق اخر على امر شرعى وهو كون اليمين ملبسة بوصف المتممية

ولا يضر التاخير فى اتفاقهم على هذا التعليل ايضا اتفاق على امر شرعى فاذا حصل من التتبع

اتفاق السلف والخلف على اصل الحكم فلا يضر هذا التعليل ولا يقدح فى امكان دعوى الاجماع

ان صحة العلة غير واضحة المأخذ ولا دليل على حجيتها لامكان دعوى الاجماع على اصل

العلة ايضا نعم على ما اخترناه من الطريقة لا يتم دعوى حصول العلم بالاجماع فى امثال هذا

الزمان بل يشكل ثبوته فى زمان الحضور ايضا الا بان يأول كلامهم بما ذكرنا سابقا من ان المراد

حصول العلم باقوال العلماء حتى الامام العلم الاجمالى لا العلم بهم تفصيلا حتى ينتفى فائدة

الاجماع ويكفى فى ذلك علم معرفة اراءهم تفصيلا وان فرض معرفتهم باشخاصهم مفصلا

لو شاهدناهم ولقيتهم وبالجملة انكار امكان العلم بالاجماع فى هذا الزمان مكابرة وان كان

انعقاده فى الازمنة السابقة وكيف يمكن قبول امكان حصول العلم بالبديهى بسبب التسامع

والتظافر للعوام والخواص ولا يمكن دعوى العلم النظرى للعلماء المتفحصين المدققين وبالجملة

فيمكن حصول العلم الضرورى بكون الشىء مجمعا عليه والعلم النظرى ودونهما الظن المتاخم

للعلم اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن المتاخم للعلم بكون المسئلة اجماعية بسبب القرائن والتتبع

التام ويختلف الحال فى اليقين ومراتبه والظن ومراتبه بحسب المتتبعين ولعل الاجماع الظنى

ايضا يكون حجة كما سنشير اليه فيما بعد لو لم يكن هناك دليل اقوى منه والى ما بينا يرجع كلام

العلامة فى جواب ما نقله فى المعالم عن بعض علماء اهل الخلاف حيث قال انا نجزم بالمسائل

المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر

الاخبار

الاخبار عليه وحاصله انه لا يختص العلم بحصول الاجماع فى زمن الصحابة بل يحصل فى امثال

زماننا ايضا بالتسامع والتظافر ان المسئلة اجماعية من دون ان ينقل بعينها اصل الا

جماع من الزمان السابق الى الزمان اللاحق وعقل صاحب المعالم عن مراده واعترض عليه

بان ذلك لا ينافى ما ذكره بعض العامة حيث اراد حصول العلم الابتدائى وما ذكره العلامة

ادعاء حصول العلم بالنقل وانما دعاه الى هذا الاعتراض افراد الضمير المجرور فى كلمة عليه

وقرينة المقام ومقابلة الجواب للسؤال شاهد على ان مرجع الضمير كل واحد من فتاوى العلماء

المجمعين كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر ما فى قوله فكل اجماع يدعى فى كلام الاصحاب لانهم

ثقات وادعوا العلم بحصول الاجماع فلا يجوز تكذيبهم ويكون بمنزلة خبر صحيح اخبر به العدل

عن امامه بلا واسطة مع ان ما ذكره موافقا للشهيد من ارادة الشهرة لا يليق بمن هو

بمراتب فكيف وهم امناء الامة ونواب الائمة ومتكفلوا ايتامهم المودعون المتقون الحجج على

الخلق بعد ائمتهم وهذا منهم تدليس وخداع حيث يصطلحون فى كتبهم الاصولية ان الاجماع

هو الاجماع الكاشف عن راى امامهم ويطلقونه فى كتبهم الفقهية على محض الشهرة حاشاهم

عن ذلك نعم تطرق الغفلة والاشتباه عليهم لا نمنعه واحتمال الخطاء لا يوجب الحكم ببطلانه

فى نفس الامر وعدم جواز الاعتماد على الظن الحاصل به لو لم يزاحمه ظن اقوى او لم يظهر من

الخارج قرائن تدل على غفلته فى دعوى الاجماع واشتباهه فى حدسه وكل لا يجر الينا من

التوجيهات الذى ذكره الشهيد فى الذكرى ايضا من انهم ارادوا بالاجماع عدم ظهور المخالف

عندهم حين دعوى الاجماع الا ان يرجع الى الاجماع على مصطلح الشيخ وقد عرفت ضعفه

وانه خلاف مصطلح جمهورهم بل الشيخ ايضا يريد من الاجماع الذى يدعيه مطلقا مصطلح

المشهور كما سنشير اليه او ارادوا الاجماع على روايته بمعنى تدوينه فى كتبهم منسوبا الى الائمة

او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد كجعل الحكم من باب التخيير

وكل ذلك بعيد لا حاجة اليه فنقول تلك الاجماعات اجماعات نقلها العلماء ومن يقول

بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد يقول بحجيتها الا ان يعارضها اقوى منها من الادلة

وظهور الخلل فى بعضها لا يوجب خروج اصل الاجماع المنقول عن الحجية او كون جميع تلك

الاجماعات باطلة فى نفسها **الثالث** قد عرفت ان الاجماع هو اتفاق الكل او اتفاق

جماعة يكشف عن راى الامام فاما لو اتفق جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف ولم يحصل

القطع بقول الامام فهو ليس باجماع جزما قال الشهيد في الذكرى وهذا متوجه مع عدم متمسك
ظاهر من حجة عقلية او نقلية الظن ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم
ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصا وقد تطرق الدروس الى كثير من
الاحاديث لمعارضة الدول المخالفة ومباينة الفرق المنافية وعدم تطرق الباقين الى الرد
له مع ان الظن وقوفهم عليه وانهم لا يقرون ما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم
الظفر بمستند من الجانبين قلت فيبقى قول اولئك سليما من المعارض ولا فرق بين كثرة القائل
بذلك او قلته مع عدم معارض وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرايع الشيخ ابي
الحسن بن بابويه رحمه الله عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة ينزل
فتاويهم منزلة رواياتهم هذا مع ندور هذا الفرض اذ الغالب وجود دليل دال على ذلك
القول عند التامل وقال في المعالم بعد ما نقل كلامه الى قوله عدم الدليل وهذا الكلام
عندي ضعيف لان العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس
الخطاء بمامون على الظنون اقول وسيجيء منه رحمه الله في مباحث الاخبار استدلاله بما يدل على
كفاية الظن مطلقا اذا انسد باب العلم ولا ريب ان ما ذكر من الظنون القوية فلو لم يعادل
ما هو اقوى منه فلا يبعد الاعتماد عليه سيما اذا كان القائل به في غاية الكثرة الا ان الفرض
بعيد كما ذكر في الذكرى **الرابع** قال في الذكرى الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد
في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في الحجية فهو قريب لمثل ما قلناه يعني قوله لان عدالتهم تمنع من
الاقتحام على الافتاء بغير علم الى اخر ما ذكره ولقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا
في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى اقول قوله لقوة الظن يحتمل ان يكون المراد به بيان
كون الظن الحاصل من جانب المشهور اقوى من الظن الحاصل من مخالفهم ولما كان المفروض
في المسئلة السابقة عدم العلم بالمخالف فلم يتعرض لذلك وما ذكره مؤيد بقوله
خذ بما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ملاحظة الحكم
والتعليل في الرواية يقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه او الاعم منه والعلة المنصوصة
حجة والتخصيص بالرواية خروج عن القول بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى وعلى القول
بكون الاصل العمل بالظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل يتقوى حجية الشهرة
واذا كان معها دليل ضعيف فاولى بالقبول سيما اذا كان الدليل الذي في الطرف المخا

اقوى بل كلما كان الادلة والاخبار في جانب المخالف اكثر واصح يتقوى جانب الشهرة ويضعف
الطرف الآخر ثم ان صاحب المعالم اعترض على الشهيد ره بمثل ما سبق وبان الشهرة التي
معها تقوى الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده قال واكثر ما يوجد مشتهرا
في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ ره كما نبه عليه والدي ره في كتاب الرعاية الذي الفه
في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه
في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما
مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى
الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته ثم نقل عن والده تاييدا لما ذكره من كلام بعض اصحابنا
وانت خبير بان هذا الكلام في غاية البعد فان توجيه كلامه والده ره لا يمكن الا بمثل ما
نقلناه عن الشهيد فيما لو لم يعرف خلاف الجماعة ولم يظهر مستندهم في الحكم فان ذلك في
المقام الذي لم يظهر مستند الحكم ولا بأس بمتابعتهم لحصول الظن بان قولهم كان عن
دليل شرعي واما القول بان كل مشهور بعد زمان الشيخ هو من هذا القبيل فلا ريب انه
اعتساف وان ابقينا كلامه على ظاهره من تجويز تقليد الجماعة للشيخ مع تصريحهم بحرمة التقليد
على المجتهد فهو جرأة عظيمة ولا ريب ان ذلك في معنى تفسيقهم مع انا نرى كثيرا مخالفتهم له
بل اكثر من مخالفة القدماء بعضهم لبعض واعتراضهم عليه في غاية الكثرة على انا نقول
ان كتب الشيخ كثيرة وفتاواه في كتبه متخالفة بل له في كتاب واحد فتاوى متخالفة
فالشهرة حصلت في اي موضع وبتبعية اي فتوى من فتاواه وتقليد اي كتاب من كتبه اذ
قل ما يوجد قول بين الاصحاب الا وللشيخ موافقة فيه فربما وافق الشهرة فتواه في
النهاية وخالف فتواه في ط وربما كان بالعكس وربما كانت موافقة للخلاف وهكذا
وبالجملة هذا الكلام من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان فان كان اعتمادهم على كتابه
فسائر كتبه متاخرة عنه في الاغلب لا اذعان مع ان المشهور ربما كان موافقا للخلاف
وط وان كان بالعكس فربما كانت موافقة للنهاية وهكذا نعم يمكن ترجيح الشهرة الحاصلة
بين القدماء من جهة قربهم بزمان المعصوم ع وان كان لترجيح الشهرة بين المتاخرين
ايضا وجه لكونهم ادق نظرا واكثر تاملا فرب حامل فقه الى من هو افقه منه فعلى المجتهد
التتبع والتامل وملاحظة رجحان الظن بحسب المقامات وقد وجدنا المقامات مختلفة

غاية الاختلاف وترجح عندنا شهرة القدماء تارة وشهرة المتأخرين اخرى وتارة وجدنا شهرة

لا اصل له واخرى وجدناها مستقلة في الحكم ومحلا للاعتماد ثم ان هيهنا كلاما وهو ان

المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها وما يستلزم

عدمه فهو باطل ويمكن دفعه بان الذي يقوله القائل هو حجية الشهرة في مسائل الفروع

والذي يلزم عدم حجيته هو الشهرة في المسئلة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة ولا منافاة

ووجه الفرق ابتناء المسئلة الاصولية على دليل عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الايمان

على الخطاء في الظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجية الشهرة وهو ما دل على حجية الظن بعد

انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل كما سيجيء والعلة المنصوصة وغيرهما فما يحصل من الظن

بسبق الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور

الخامس قد يطلقون الاجماع على غير المصطلح الاصولي كاجماع اهل العربية والاصوليين

واللغويين ومثل قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واجمعت الشيعة على روايات

فلان وهذا ليس كاشفا عن قول الحجة ولكنه مما يعتمد عليه في مقام الترجيحات ومراتب الظنون

قانون لا يجوز خرق الاجماع المركب عندنا سواء كان مركبا عن قولين او اكثر فلا يجوز

القول الزائد على ما اجمعوا عليه وذلك قد يحصل بملاحظة توارد حكمين او احكام متعددة

من الاحكام الشرعية على موضوع واحد بمجموع اقوال الامة ثم حكم اخر من اخر وقد يحصل

بملاحظة توارد حكمين من فريقين منها على موضوع كلي ثم حكم موافق لاحدهما في بعض افراد

ذلك الموضوع وحكم اخر موافق للاخر في البعض الاخر من تلك الافراد من فريق اخر مثال الاول

ان القول من الشيعة منحصر في استحباب الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة مثلا والقول بحرمته فالقول

بوجوبه خرق للاجماع المركب ومثال الثاني ان الشيعة مختلفة في وجوب الغسل بوطي الدبر

فمن قال بوجوبه في المرأة قال به في الغلام ومن لم يقل به لم يقل في شيء منهما فالقول بوجوبه

في بعض افراد الدبر وهو دبر المرأة دون الرجل خرق للاجماع المركب وكذا مسئلة الفسخ

بالعيوب فان الامة مختلفة فيه فقيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بها كلها فالقول با

بالفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب وقد يسمى هذا حتى لا بالفصل فيقولون

لا يجوز القول بالفصل ويتمسكون بعدم القول بالفصل في تعميم الحكم في كل واحد من

القولين بالنسبة الى افراد الموضوع وقد يقولون اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين في حكم

فلا يجوز

فلا يجوز القول بالفصل بينهما وذلك اذا لم يكن هناك كلي جامع لموضوع المسئلتين مثل العبد والعيب

ومن المسئلة ان بعضهم قال بان المسلم لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغائب وبعضهم يقتل المسلم

بالذمي ويصح بيع الغائب فالقول بالقتل وعدم الصحة قول بالفصل بين المسئلتين فقد

يجتمع خرق الاجماع المركب مع القول بالفصل وقد يتفارقان من الجانبين فمادة الاجتماع

هو مسئلة وطي الدبر والفسخ بالعيوب وامثالهما ومادة الافتراق من جانب خرق الاجماع

المركب هو مسئلة الجهر في ظهر الجمعة ورد الجارية الموطوءة وامثالهما واما من جانب القول

بالفصل فمسئلته كثيرة تتضح في ضمن ما نتلي عليك فاستمع لتحقيق هذا المقام على ما يستفاد

من كلماتهم وهو انهم لم يفصل الامة بين مسئلتين او اكثر فان نصوا على عدم الفصل بينهما او

يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك وان لم نجد التصريح به من كل منهم فلا يجوز الفصل سواء

حكموا بعدمه في كل الاحكام او بعض الاحكام وله صور ثلث **الاولى** ان يحكم الامة بحكم

واحد فيهما مثل انهم يستدلون لوجوب الاجتناب عن البول بقوله اغسل ثوبك من ابوال

ما لا يؤكل لحمه فالحكم من الامة للبول واحد وهو النجاسة وهم متفقون على عدم الفصل بين

نحو غسل الثوب عنه والبدن وتنزيه المأكول والمشروب والمساجد والمصاحف وفي

ذلك وكذلك سائر احكام النجاسات فانهم اتفقوا على عدم الفصل بين احكام المذكورات بال

الملاقاة البول مع كون الحكم واحدا ايضا فهذا في الحقيقة اجماعان بسيطان وليس هنا اجماع

مركب ومورد هذه الصورة في الاحكام الشرعية فوق حد الاحصاء **الثانية** ان يحكم بعض

الامة في المسئلتين بحكم وبعض اخر بحكم اخر مثل ان بعضهم يقول بنجاسة الماء القليل الذي

في الاناء بولوغ الكلب وكل نجاسة والقليل الذي دخل فيه الدجاجة التي يحط العذرة

وكذلك غيرهما من افراد الماء واقسام النجاسة والاخر يقول بعدم تنجسه بشيء منها في شيء من

افرادها فهذا ايضا مما اجتمع فيه الاجماع المركب مع الاتفاق على عدم الفصل فهناك اجما

بسيط ومركب وذلك ايضا في الاحكام الشرعية في غاية الكثرة **الثالثة** ان لا يعلم حكم

منهم فيهما بخصوصه وان اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك في الاحكام الاجتهادية

التي لم يتعين فيها حكم بحيث ينعقد عليه اجماع بسيط او مركب سواء كان في اول الاطلاع على

المسئلة وابتداء البحث في خصوص حكمها او بعد الاطلاع والفحص وقبل استقرار الامر

على حكم او حكمين مثل انا اذا لم نعلم حكم تذكية المسوخ فاذا ثبت جواز تذكية الدب من جملتها

من اجل ما دل على جواز تذكية السباع فنحكم بجواز التذكية في الباقي ان ثبت الاتفاق على عدم
القول بالفصل وهكذا في الحشرات بعد اثبات حكم المسوخ بما ذكرنا نقول بجواز التذكية في
الفارة لكونها من المسوخ وقد اثبتنا جواز ما فيها وهكذا وامثال ذلك ايضا كثيرة وان لم
يفتوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك ولكن لم يكن فيهم من فرق بينهما ايضا فان علم
اتحاد طريق الحكم فيهما فهو في معنى اتفاقهم على عدم الفرق مثاله من ورث العمة وترك الخالة
ومن منع احديهما منع الاخرى لاتحادهما في الطريقة وهي قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم
اولى ببعض ومثله زوج وابوان وامراة وابوان فمن قال للام ثلث اصل التركة كابن عباس
قال به في الموضعين ومن قال لها ثلث الباقي بعد فرضهما قال في الموضعين الا ابن سيرين
فقال في الزوج بقول ابن عباس دون الزوجة وعكس اخر وان لم يعلم اتحاد الطريقة فقال
العلامة الحق جواز الفرق لمن بعدهم عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة حكم مجمع
عليه او مثله ولان منع المخالفة يستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه
وهو ظاهر البطلان وقال في المعالم والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع
احدى الطائفتين قطعا اقول وهذا لا يتم الا مع العلم بعدم خروج قول الامام عن
القولين والمفروض عدم ثبوت الاجماع ويمكن التكلف في ارجاع كلامه الى صورة الاجماع
ولكنه بعيد فلنرجع الى ما كنا فيه ونقول لا يجوز خرق الاجماع المركب يعني ما علم ان قول
الامام ليس بخارج عن احد الاقوال فان الخروج عن الكل واختيار غيره يوجب ترك قول
الامام يقينا فهذا هو الوجه فيما اخترناه من المنع مطلقا واما العامة فاكثرهم قد
اتفقوا على ذلك وذهب اقلون منهم الى الجواز وفصل ابن الحاجب ومن تبعه بان الثالث
ان كان يرفع شيئا متفقا عليه كمسألة رد البكر مجانا فلا يجوز والا فيجوز كمسألة فسخ
النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسألة مذهبا فلم يخالف اجماعا ويوضحه مثل قتل
الذمي وبيع الغائب المتقدم فيهما مسألتان خالف في احديهما بعضا وفي الاخرى بعضا
واما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه واستدل المانعون منهم مطلقا بانهم
اتفقوا على عدم التفصيل في مسألة العيوب ومسألتي الام فالمفصل خالف الاجماع
ورد بمنع اتفاقهم على عدم التفصيل فان عدم القول بالفصل ليس قولا بعدم الفصل
واما الممتنع مخالفة ما لو اتفقوا على نفيه لا ما لم يقولوا بثبوته ويوضحه مسألة قتل الذمي وبيع

الغائب

الغائب واعترض بان من قال بالايجاب الكلي في مثل مسئلة العبوب فيستلزم قوله ببطلان

السلب الجزئي الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة ومن قال بالسلب الكلي استلزم

قوله بطلان الايجاب الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة والقول بالتفصيل مركب

من الجزئيين فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار احد جزئيه قطعا ولا يخفى ما فيه فانه

لا يلزم القول بالعقيدة الكلية وان سلمت من باب الالتزام البين بالمعنى الاعم كما في الامر

الامر بالشيء على النهي عن الترك كما مر لكن بطلان احد جزئي المركب انما يستلزم بطلان

المركب من حيث انه مركب لا من حيث ثبات الاجزاء ايضا مع انه لا تركيب هنا حقيقة بل الجزءان

كل منهما مسئلة برأسها اتفق للقائل القول بهما مطلقا لا بشرط اجتماع كل منهما مع الآخر

ولا بشرط التركيب وهكذا الكلام في جانب السالبة الكلية فلا دلالة في واحد من القولين

الا على بطلان احد من الجزئيين فلم يثبت اجتماع الفريقين على بطلان كل واحد منهما واما

ما قيل ان اتحاد الحكم في كل الافراد لا في تعدد الكل الامر وان لم يقولوا به صريحا والتفصيل

ينفيه ان اللازم لقولهم انما هو اتحاد الحكم في كل الافراد بل ومرتبطا لا القول باتحاد الحكم

في كل الافراد وما يفيد في تحقق الاجماع هو الثاني لا الاول سلمنا لزوم الثاني ايضا لكن

لا يلزم من القول باتحاد الكل في الحكم القول ببطلان القول بالحكم الموافق في البعض اذ ليس

في القول باتحاد الكل في الحكم لزوم انضمام كل منها بالآخر لان الحكم انما يتعلق بكل واحد

من الافراد لا بالافراد بشرط تركيبها واجتماعها سلمنا جميع ذلك لكن المسلم من العتاب على

مخالفة الاجماع والقدر الثابت بالحجية من الاجماع هو ما علم اتفاقهم على شيء بدلالة انهم

المقصودة لا التبعيا وادلتهم التي ابتنيت على ذلك انما تقتضي ذلك واستدل المانعون

ايضا بان فيه تخطئة كل فريق في مسئلة وفيه تخطئة كل الامة والادلة السمعية تنفيها ورد

بان تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بان يخطئ كل بعض في مسئلة

فرماها خطأ فيه الآخر فلا ينفي اقول وقد مر هنا ما يخدش في هذا الكلام وما يصلحه في

الاستدلال بقوله لا تجتمع امتي على الخطأ بجعل اللام للجنس او للعهد ولكن الاظهر على

مذهبهم في هذا المقام هو قول المانع كما بينا الحجة المجوزون بان اختلافهم دليل على

ان المسئلة اجتهادية فيعمل فيها باقتضاء الاجتهاد وادى اليه فيجوز احداث الثالث

واجيب بان الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد اذا لم يكن هناك اجماع مانع فاذا

اختلفوا على قولين ولم يستقر خلافهم كانت المسئلة اجتهادية وهنا استقر خلافهم على قولين

فلا يجوز الثالث واحتجوا ايضا بمسئلة الام وبخالفة ابن سيرين وتابعي اخر وعدم انكارهم عليهما

واجيب بانه كان قبل استقرار ما لم يكن فيه مخالفة للاجماع كالفسخ بالعيوب ويشكل هذا الجواب

بان الظاهر انه ما انعقد فيه طريقة المسلمين الا ان يمنع عن ذلك واما عندنا فلا اشكال لعدم الثبوت

ثم ان الكلام في تحقق الاجماع المركب وحجيته واقسامه من القطعي والظني وغير ذلك نظير ما مر في الاجماع

البسيط فلا حاجة الى الاعادة **قانون** اذا اختلفت الامة على قولين ولم يدل على احدهما دليل

او ظني يرجحه على الاخر فمقتضى طريقة العامة الرجوع الى مقتضى الاصل ان لم يكن موجبا لخرق

المتفق عليه والا فالتخيير واما على مذهب الامامية ففيه قولان نقلهما الشيخ في العدة احدهما

القولين والتمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وثانيهما التخيير ولم

يجر مجرى خبرين تعارضا ولم يكن مرجح لاحدهما ورد الشيخ القول الاول بانه يوجب طرح قول

الامام واختار الثاني واعترض بعض المحققين بان في التخيير ايضا ابطالا لقول الامام لان كلا من

الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل بالقول الاخر فلو خيرنا لاستبحنا ما خطره

ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض فان التخيير طريق في العمل للجاهل بالحكم لا قول في المسئلة

يوجب طرح كل واحد من القولين كالتخيير في العمل بالخبرين المتعارضين وحكم بكل واحد منهما

ببطلان القول الاخر وعدم صحته في نفس الامر لا ينافي تجويز العمل به للجاهل كما انه لا يجوز

للمجتهد منع مقلد مجتهد اخر عن تقليده وان علم خطاه في المسئلة بل له ان يجوز تقليده

اذا كان اهلا للاجتهاد ويرخصه فيه فان الترخيص في التقليد غير امضاء نفس الحكم والرضا به بالخصوص ثم ان فرض اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على احد القولين فقال

الشيخ بجواز ذلك على القول بالرجوع بمقتضى العقل واسقاط القولين لانعقاد الاجماع

على ما اجمعوا عليه واما على مختاره من التخيير فمنعه لانه يوجب بطلان القول الاخر والمفروض

كان التخيير بينهما وهو ينافي البطلان وهو ضعيف لان التخيير انما كان في العمل لجهالة قول

الامام بخصوصه وبعد انعقاد الاجماع بتعين قول الامام ويظهر بطلان القول الاخر

ولا منافاة بين عدم ظهور البطلان وجواز العمل به في وقت وظهور البطلان وعدم

جواز العمل به في وقت اخر ولا يجوز تعاكس الفريقين عند اصحابنا للزوم رجوع المعصوم

عن قوله للحق الا اذا كان القولان منه احدهما من باب التقية وهو خلاف الاصل

لا يسار اليه الا مع الثبوت وربما يستدل على عدم جواز التعاكس بقوله لا تجتمع امتي على
الخطا بناء على كون اللام للجنس المزوم الاجتماع على جنس الخطا ح فان من عدل عن الخطا
فيلزم الخطا اولا ويلزم الفرقة الاخرى بعد عدولها عن الصواب الى ذلك الخطا فصدر من كل
منهما جنس الخطا وان كان في وقتين وربما يستدل بذلك على هذا على لزوم عدم خلو الزمان
عن المعصوم لان اتيان كل واحد من الامة خطا وان كان خطا كل منهم غير خطا الاخر يوجب
اجتماعهم على جنس الخطا فلا بد من معصوم حتى يصدق عدم الاجتماع على الخطا ويؤيده
قوله ع لا تزال طائفة من امتي على الحق بناء على كون اسم كلمة لا تزال الكلمة طائفة لا
ضمير الشان **قانون** الاقرب حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد لانه خبر وخبر الواحد حجة
اما الاول فلان قول العدل اجمع العلماء على كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم
او فعله او تقريره الكاشفات عن اعتقاده ع على طريقة المشهور او تحقق ايراد اعتقاده
على الطريقة التي اخترناها فكانه اخبر عن اعتقاد المعصوم اخبارا ناشيا عن علم نفوسنا و
واما الثاني فلما يجي في بحث الاخبار والفرق بين الطريقين ان الاول يفيد كونه حدسيا
مصطلحا والثاني انه خبر العدل وغيره وعمدة ما ذكروه وجها للاستدلال باية النبا واما اية
النفر فهي ايضا دالة عليه كالخبر لان تحصيل المعرفة به تفقه والاخبار به انذار واما
الاجماع الذي نقلوه في حجية خبر الواحد فلما كان بالنسبة الينا منقولا فالتمسك به
دوري ومن ظهر له القطع بذلك الاجماع بحيث يشمل هذا النبا الذي هو مدلول الاية
للاجماع المنقول الذي نحن نتكلم فيه فهو والا فلا وجه للاستدلال به واما انسداد
باب العلم وانحصار الطريق في الظن فدلالته عليه واضحة لان مقتضاه حجية الظن من حيث
انه ظن لا الظن خاص واستدلوا ايضا على حجيته بالاولوية بالنسبة الى الخبر الواحد فان الظن
المنقول بخبر الواحد اذا كان حجة فالقطعي المنقول به اولى ويجي الكلام فيه فيضح هذا
الاستدلال ويقولون نحن نحكم بالظاهر واحتج النافي للاول بان الاطلاع على الاجماع امر
بعيد فالظن بوقوعه اضعف من الظن بوقوع الخبر وربما يمنع من جهة ذلك البعد
وعن الاول والثاني بانهما لا يفيدان الا الظن وهو غير معتبر في الاصول وقول …
الخطا وفيه ان الاجماع معارض بكثرة الحوادث اللاحقة بالاخبار من حيث المتن والسند
والدلالة والتعارض والاختلاف والاضطراب والسهو والغفلة والنقل بالمعنى

الاشتباه في فهم المقصود والاجماع المنقول خال عن اكثرها ذكر فبقي من رتبة العلم مجرد دعوى
لزوم القطع في الاصول خالية عن شاهد ودليل وقد مر الاشارة اليه وسيجيء والحق ان في
المقامات تختلف في الترجيح فرب خبر يقدم على اجماع منقول بل واجماعين منقولين ورب
اجماع منقول يقدم على خبر صحيح بل واخبار صحيحة فلا بد من ملاحظة الخصوصيات والمرجحات
الخارجية واحتج المنكر للحجية بان مقتضى الايات والاخبار حرمة العمل بالظن في الفتوى
والعمل خرج خبر الواحد بالاجماع والآيتين وبقي الاجماع المنقول تحت الاصل يعني انا
ان الاجماع انعقد على حجية هذا الخبر الذي هو المتداول الا انه لم ينقل الاجماع او لا نعلم الا
عليه لانه ليس بحديث حتى اقول اما الايات فقد ذكرنا انها تشمله ايضا واما الاجماع على ما
ادعاه الشيخ وغيره كما سيجيء فهو لا يدل على حجية الخبر مطلقا ايضا بل غايته ما ثبت هو الخبار
الاحاد وصفت بتداولها بين اصحاب الائمة ولا ريب ان حال زمانهم وزماننا متفاوت غاية
التفاوت بسبب قلة الوسائط وامكان حصول القرائن على صدوره عن الامام وقلة الا
من جهة النقل والتقطيع وسائر التصرفات وكذا بسبب تغاير الاصطلاحات وتفاوت
القرائن في فهم اللفظ وبسبب علاج التعارض المتفاوت حاله بالنسبة الى الزمانين فالا
على الاجماع المدعى الذي لم يعلم دعويه ولا دعوى الا على العمل باخبار الاحاد في زمانهم الا
لا يثبت الاجماع على جواز العمل بها في زماننا ايضا مما نقول في غالب اخبار الاحاد في زماننا
نقول في الاجماع المنقول فان اردت اثبات جواز العمل على الظنون التي يحتاج اليها في العمل
باخبار الاحاد في زماننا من جهة المتن والسند والدلالة وغيرها من الوجوه كلها بالدليل
من اجماع او غيره فلا ريب انه لا يحصل فسد سبيل العمل بظواهر الايات ايضا كلها اذ لا ريب ان القدر
الثابت من كون الايات حجة هو متفاهم المشافهين وتحصيل متفاهمهم يحتاج الى استعمال الظنون
حتى لا يمكن دعوى الاجماع على حجية كل واحد واحد منها وبالجملة من تتبع الفقه وبلغ الى
حقيقته يعلم ان دعوى انه لا يجوز العمل فيه الا بظن ثبت حجيته من الاجماع او دليل
آخر مجازفة فاذا لم يبق فرق بين الظنون فلا ريب ان الاجماع المنقول مما يفيد الظن بل ربما
يفيد ظنا اقوى من ظاهر الخبر بل الاية ايضا فالايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن
مخصوصة بصورة امكان تحصيل العلم او باصول الدين فقط كما هو مورد اكثر الايات ثم مثل
القياس الذي اجمع الشيعة على بطلانه وصار حرمته من ضروريات المذهب فهو انما خرج بالدليل

فما اقتضى الدليل جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولذلك ذهبنا سابقا الى تقوية حجية

الشهرة والاجماعات الظنية ومن ذلك يتبع عدة الغلبة والحاق الظن بالاعم الاغلب وان كان

ذلك مما يستفاد من الاخبار ايضا كما اشرنا في اوائل الكتاب ثم ان الاشكال في الاجماعات

المنقولة بسبب وجود المخالف وتعارضها حتى من مدعيها كما مر الاشارة اليه قد ظهر لك

الجواب عنه فنقول هنا ايضا ان وجود المخالف غير مضر في تحقق الاجماع كما عرفت ووقوع الخطا بين

المدعين فاستنباطه ايضا لا ننكره وكم من هذا القبيل في اخبار الاحاد مع انا نقول بحجيتها

فكل التعارض والاختلاف فكما يمكن حصول الاختلاف في الاخبار من جهة الغفلة والنسيان

وسوء الفهم والنقل بالمعنى وغير ذلك وهو لا يقدح في حجية مهية خبر الواحد فكذلك

ما نحن فيه فان مبنى الاطلاع على الاجماع في الاغلب الحدس وهو مما يجري فيه الخطا والخطا

في القطعيات في غاية الكثرة الا ترى ان بعض ارباب المعقول يدعي ان الجسم بعد الانفصال

موجود بالبديهة والاخر يدعي انه غيره بالبديهة فتعارض الاجماعات ومخالفتها مبني على

ذلك الا ترى ان السيد ادعى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد وادعى الشيخ الاجماع على

خلافه ووجهه ان السيد كان ناظرا الى طريقة المتكلمين والناظرين في اصول العقايد

وانضم الى ذلك في نظره قرائن اخرى وغفل عن طريقة اهل الحديث وحكم بكون عدم جواز العمل

به مطلقا اجماعيا والشيخ الى طريقة الفقهاء واهل الحديث وغفل عن طريقة المتكلمين

وحكم بكون جواز العمل به اجماعيا وكما ان سبب حصول الاختلاف من جانب الشارع ممكن في

الاخبار كما مر جوازه بل وقوعه فكذلك فيما نحن فيه فربما انعقد اجماع على مستند صدر قطعا من الامام

وانعقد اجماع اخر على مستند اخر بعينه صدر عنه قطعا وهذا ليس بمستبعد ولا مستنكر

وبعد صدور المخالفة من الاحكام عنهم ع لا من جهة التقية وغيرها فلا مانع من رجوع

المدعي عن دعويه ايضا من جهة هذه الامور نعم هيهنا كلام اخر وهو انا بينا ان الطريقة التي

اختارها الشيخ وغيره من الاصحاب الذين يعتمدون في اثبات موافقة قول الامام للمجمعين

بانه لو كان اجماعهم على الباطل لوجب على الامام ردعهم عن الضلال بنفسه او بغيره

ولا يمكن الاعتماد عليها فكيف يجوز الاعتماد على اجماعاتهم المنقولة مع انكم لا تفرقون بينها

فاذا كان الاجماع عن المنقول من مثلهم او محتملا لكون مدعيه قائلا بكونه اجماعا من هذه

الجهة فكيف يمكن الاعتماد عليه وهو نظير الاشكال الذي ذكره المنكرون لعلم الرجال الا ان

للاحتياج اليه بانه كيف يعرف عدالة الراوي مع وجود الاختلاف في معنى العدالة وعدم المعرفة
بحال المزكي واعتقاده في العدالة وسيجيء تحقيقه في محله ان شاء الله تعالى واقول لدفع الاشكال
منا ان هذا الاشكال لا يرد على ما ادعاه غير الشيخ ممن لم يقل بهذه المقالة وهم الاكثرون
بل لم نقف على مصرح بهذه الطريقة من بعد الشيخ وتلامذته هذه الطريقة ونقل ما [illegible] السيد
المرتضى واما الشيخ ومن يوافقه في هذه المقالة فهم لا يقولون بانحصار العلم بثبوت
الاجماع في هذه الطريقة المنحولة بل يصرحون بان الاتفاق كاشف عن قول الامام وبان
العلم يحصل من جهة الاتفاق كغيرهم من الاصحاب والاجماع الواقعي عنده ايضا هو ما ذكره
القوم فلاحظ كتاب العدة مصرحا فيها بذلك في مواضع نعم ذكر ذلك ايضا في طريق معرفة
قول الامام حيث لم يوجد للامامية مخالف في الحكم ولم يعلم اتفاقهم ولم يعرف بموافقة
امامهم لهم ايضا فقال بان عدم ظهور المخالفة يعلم انه راض بما اتفقوا عليه والا لوجب عليه
الظهور بنفسه او بغيره وردعهم عن ذلك وكذا لو كان بينهم قولان ولم يظهر لهم مخالف ولم يعلم موا[فقته]
فقال ان هذا يدل على ان الامام خيرهم بين القولين والا لظهر وافتهم على الحق حتى ذكر الشيخ
ان الاصحاب اجمعوا على كذا واتفقوا على كذا وهو اغلب ما يذكره ونحن في هذا المقام فهو دال
على الاجماع المصطلح عند جمهورهم ولا غبار عليه فان اتفاق الكل واجماعهم كاشف عن راي
رئيسهم بلا اشكال مع ان الشيخ اذا اختلف اصطلاحه في الاجماع فالكلام من جهة انه اذا اراد
حكاية الاجماع على غير الطريقة المستمرة بين العلماء ان يبين ذلك فان نقلهم للاجماع في
كتبهم لاجل ان يعتمد عليه من بعدهم فاخفاء ذلك مع تعدد اصطلاحه تدليس منه فالكلام
حيث يطلق الاجماع ارادة المعنى المعهود كما ذكروا نظير ذلك في الجواب عن الشبهة في التعديل
فان ظاهر حال المزكي كما انه يذكره في كتابه ليكون معتمدا للكل ممن سيجيء بعده فاذا قال فلان عدل
لا بد ان يريد منه العدالة التي تكون كاشفة عند الكل مع ان الغالب الشائع في الاجماعات
هو ما كان على طبق مصطلح المشهور فالمطلق في كلامهم ينصرف الى الافراد الغالبة مع ان
حصول مقام لم يعرف فيه للامامية مخالف في الحكم ولم يبق احتمال ظاهر لوجود المخالف قلما
ينفك عن حصول العلم بموافقة الامام من جهة اتفاقهم ولا يحتاج الى اثبات الموافقة من
جهة الدليل الذي ذكره الشيخ ومع هذا كله فلا يخفى ان ما ذكره الشيخ ايضا لو لم يكن قطعيا
فلا ريب انه يفيد ظنا قويا قد يمكن الاعتماد عليه فليحمل الاجماعات المنقولة على [illegible]

فذلك لا يوجب نفي حجية الاجماع المنقول واساوهينا اشكال اخر وهو ان بعضهم يعتمد على

الاجماع الظني بمعنى انه يدعي الاجماع بظن حصوله واخرون لا يعتمدون الا على القطع فكيف

يجوز الاعتماد على مطلق الاجماعات المنقولة مع عدم العلم بانها من قبيل الاول او الثاني وفيه

ايضا انا لو سلمنا انهم يعتبرون ذلك فلا يخفى انهم يتكلمون على ما هو مصطلحهم ومصطلحهم

في كتبهم الاصولية والفقهية هو القسم الثاني فيحمل اطلاقهم عليه وكلما كان من قبيل الاول

فيصرحون بما يدل على ظنيته مثل انهم يقولون الظاهر انه اجماعي او لعله اجماعي وامثال ذلك

واما قولهم اجمع العلماء على كذا او اتفقوا او انه كذلك عند علمائنا ونحو ذلك فلا ريب انها

صريحة في دعوى العلم والتكلم بمثل هذه الالفاظ وارادة الظن بالاجماع تدليس ينافي عدالتهم

حاشاهم من ذلك مع انه لا يبعد القول بحجية الاجماع المظنون كالاجماع المنقول نظير الشهرة

بالنسبة الى الاجماع على ما وجهه الشهيد ره كما مر ولكن لا بد من البيان لتفاوت المذاهب

في الاحتجاج وتفاوت المذكورات في القوة والضعف ثم ان الاجماع المنقول مثل الخبر المنقول

يجري فيه اقسامه واحكامه من الرد والقبول والتعادل والترجيح فينقسم بالمنقول بخبر الواحد

والمتواتر والصحيح والضعيف والمسند والمرسل وغيرها وكذا اعتبار المرجحات من علو الاسناد

وكثرة الواسطة والافقهية والاعدلية وغير ذلك من المرجحات والصحة والضعف يحصل

بسبب عدالة الناقل وعدمها والاسناد والارسال يحصل باتصال السند الى الناقل وعدم

اتصاله ببعض السلسلة وعدمه مثل انا الشيخ سمع عن شيخه المفيد ان المسئلة اجماعية فقال

مواجهة الاصحاب من دون رواية عن شيخه فهذا موقوف او روى ابن ادريس عن المفيد بواسطة

الشيخ بحذف الواسطة واما كونه بخبر الواحد او متواترا فقد اورد المحقق البهائي ره على

القوم بانهم مطبقون على اشتراط الحس في التواتر وانه لا يثبت بالتواتر الا ما كان

محسوسا والاجماع هو تطابق اراء رؤساء الدين على حكم والذي ينقل بالتواتر هو قولهم

وقولهم بشيء لا يستلزم اذعانهم به في نفس الامر وان قال كل منهم انا مذعن بذلك لاحتمال

التقية او الكذب من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لاصالة عدمهما سيما الثاني لمنافاته

العدالة فظهر بذلك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره

بعيد عن السداد وكذا قول بعض المتكلمين ان القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع المتواتر

على حدوثه اقول فرض تواتر الاجماع وان كان قلما ينفك عن الضروري وفرضه بعيد عن زماننا

[illegible]

[illegible]

وسيما مع كثرة الوسائط ولكن يمكن ان يقال في جواب الاشكال اما اولا فبمنع انحصار التواتر في
المحسوسات بل يمكن ان يثبت غيرها ايضا فيمكن حصول العلم بمسئلة علمية باجتماع كثير من العقلاء
الاذكياء سيما مع عدم قيام دليل على بطلان قولهم كما استدل بعضهم على اثبات الصانع
وتوحيده باتفاق الانبياء والاوصياء والعلماء قاطبة على ذلك فان العقل يستحيل اجتماع
امثال ذلك على الخطاء فكذلك فيما نحن فيه اذا انقل جماعة كثيرة يؤمن تواطئهم على الخطاء اجماع
المجمعين مع دعوتهم بمعرفتهم من حالهم اذعانهم بما قالوا وانهم صادقون في ذلك فيمكن حصول
العلم بسبب نقلهم في نقل القول واصابتهم في ادراك مطابقة قولهم لرايهم سيما مع ملاحظة
تطابقهم في ذلك واعتراف كل منهم بان مذعن بما قلت فثبت بما ذكرنا انه يمكن حصول
القطع بالاجماع بنقل هذه الجماعة الكثيرة والحاصل ان ذلك نظير ما يعلم به اتفاق كل
العلماء اجمالا في اصل انعقاد الاجماع فانه كما يمكن حصول العلم باتفاق الكل بسبب العلم
برأي اكثرهم وعامتهم وان كان ذلك بسبب انضمام القرائن فيمكن حصول العلم بتحقق
الاجماع بدعوى جماعة كثيرة تحقق الاجماع وان كان بسبب انضمام بعض القرائن فمراد
القوم بالاجماع الثابت بالتواتر هو ذلك مع انه يكفي ثبوت اقوالهم بالتواتر فنفهم نحن
تحقق الاجماع بسبب اجتماع اقوالهم فالتواتر انما هو في ملزوم الاجماع لا في نفسه كما
سنذكره في المتواتر بالمعنى وقال بعض الافاضل في مقام الجواب انه يمكن تحقق التواتر على
طريقة العامة الذين يقولون بحجية الاجماع من حيث انه اجماع واتفاق بان يقال ان
المؤمنين اذا اتفقوا على قول مثل ان الماء الكثير لا ينجس بالملاقاة لا بد من ان يكون ذلك
في الواقع وليس علينا ان نبحث عن مطابقته لاذهانهم لان قوله ع لا يجتمع امتي على الخطاء
كما يدل على عدم اجتماعهم على الراي الخطاء يدل على عدم اجتماعهم على القول الخطاء ايضا فلو
اجتمعت على هذا القول الكاذب لزم كذبه ع فهذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر
فقطعي والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند
الظني قال الحاجبي في مقام الاستدلال دلالة الاجماع قطعية ودلالة الخبر ظنية فاذا
وجب العمل مع نقل الخبر الظني فوجوبه مع نقل القطعي اولى وليس غرضه ان الاجماع
بخبر الواحد يفيد القطع حتى يمنع هذا وهذا مثل ان يقول احد ان العمل بالقول المحكي
عن المعصوم مثلا اذا كان واجبا فالنص المحكي اولى انتهى اقول ولا يخفى ما فيه فانه لا يفي

محصل

تحصيل للاجتماع على القول الخطأ، والاتفاق على القول الصواب اذا اريد منه محض اللفظ
الاتفاقهم في كيفية قراءته واعرابه والا فالظاهر من الاجتماع على القول هو الاجتماع على
مؤديه ومفهومه ومع ذلك فاي فائدة له في المسائل الفقهية الا ان يقال انه هو حسن
المتن قطعيا وان كان الدلالة ظنية كالخبر المتواتر قوله ان ثبت بالتواتر فقطعي يعني ان هذا
اللفظ موافق للواقع ونفس الامر على ما حقق المقام لا انه قطعي الدلالة على مراد المجيبين
ثم فلا معنى لقوله والا فظني الظنية طريقه لا لظنية نفسه فان مراده من ذلك بقرينة
المقابلة لا بد ان يكون انه بدون التواتر لا يعلم كون اللفظ موافقا للواقع ونفس الامر
لكن ذلك بسبب ظنية طريقه لا بسبب ظنية نفسه لان نفسه قطعي موافق لنفس الامر
وهو كما ترى وان اراد من نفي ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة ففيه ان المفروض قطع
النظر عن الدلالة وعن مراد القائل والمفروض عدم القطع بمرادهم ايضا فعلى هذا الا تناقض
فان قلت لعل مراده نظير ان ينقل احد اية ويذكر انه من القران لمن يعلم قطعا بان القران
قطعي وموافق لنفس الامر وصدوره متعين ولكن لا يعلم ان هذه الاية هل هي من القران
ام لا فهذا نقل قطعي بالظني قلت ليس ما نحن فيه من هذا القبيل بل من قبيل ما روي في
الشواذ زيادة بعض الكلمات والايات فالكلام في ذلك انا لا نعلم ان هذه الاية قران ام لا
لا انها من القران ام لا لان الاجماعات ليست متعينة في الخارج بشخصها الايجاد ونها حتى
نشك في ان ذلك هل هو منها ام لا بل الشك في ان هذا اجماعي ام لا فتامل حتى تعرف الفرق
ولا تختلط عليك الامر قوله فهو كالمتن القطعي الثابت اه لم افهم معنى هذا التشبيه فان اراد
من المتن القطعي القطعي الوقوع فلا معنى له مع كون السند ظنيا وان اراد القطعي الدلالة
فالمفروض عدمه قوله قال الحاجبي اه لا يخفى ان الخبر الذي يسمعه الراوي عن المعصوم بلا
واسطة ليس بخبر واحد ولا ظني بل هو قطعي الصدور نعم هذا الخبر لمن يرويه عنه اذا لم
يحتف بقرينة توجب القطع ظني ومراد الشرايع ظنية من ابن الحاجب وغيره في هذا المقام
جواز نقل هذا الخبر عن الراوي بطريق الاحاد فاذا جاز نقل ما هو ظني انه من الشارع
وسندا فنقل ما هو قطعي اولى بالجواز ومراده من نقل القطعي هو نقل مدعي الاجماع فان
مدعي الاجماع فهو يحكي لغيره ما هو يقيني له انه من الشارع بخلاف من يروي عن الراوي
عن الشارع فانه يحكي ما هو ظني له انه من الشارع وان اقتصرت على ظنية الدلالة فهو

للنا لمقابية بالنسبة الى اول صدود الخبر ايضا وقولهم وليس غرضنا ه لا يتوهم هذا المعنى

احد من كلامهم قولهم فى لنفس المحكى اولى قد عرفت ان هذا التشبيه لا يصح على ما بنى عليه

المقام وان كان موافقا لغرض الحاجبى كيف وليس موافقا لغرضنا كما عرفت **المقصد الثانى**

فى الكتاب **قانون** الحق جواز العمل بمحكمات الكتاب نصا كان او ظاهرا خلافا للاخباريين

حيث قالوا بمنع الاستدلال بجملة على ما نبا الينا بعضهم وقال ان مذهبهم ان كل

القران متشابه بالنسبة الينا ولا يجوز اخذ حكم منه الا من دلالة الاخبار على بيانه وهو

من ملجئهم او بالظواهر فقط على ما يظهر من الخ وفصل بعض الافاضل فقال ان ارادوا

انه لا يجوز العمل بالظواهر التى اوجبنا فادتها للظن المحتملة لمثل التخصيص والتقييد

وغيرهما فالضرورة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد الظن وما افاد الظن منه فهو

متفنا عنا العمل به مع قبول ان فى القران محكما بالنسبة الينا ايضا فلا كلام معهم وان ارادوا

انه لا محكم فيه اصلا فهو باطل اقول وهذا التفصيل غفلة عن محل النزاع فان هذا

التشابه على الوجه الذى ذكره لا اختصاص له بالكتاب بل هو يجرى فى الاخبار ايضا وقد

بيانه فى باب وجوب البحث عن المخصص فى العام بل النزاع فى المقام انما هو بالنسبة الى

الكتاب وانما نشا هذا النزاع من جهة بعض الاخبار الدالة على ان علم القران مختص

بالمعصومين وانه لا يجوز تفسيره لغيرهم وذلك لا يختص بوقت دون وقت وبزمان دون

زمان واما ما ذكره المفصل فهو انما يصح فى زمان عروض الاختلالات لا فى اول زمان

فنقول الحق القول بجواز العمل فاما فى الصدر الاول الذى خوطب به المشافهون فلان

الضرورة قاضية بان الله تعالى بعث رسوله وانزل اليه الكتاب بلسان قومه مشتملا على

اوامر ونواهى وعد لا ثل المعرفة وقصصا فيها عبرة ووعدا ووعيدا واخبارا بما سيجى وما كان

ذلك الا لان يفهمهم قومه ويعتبروا به وقد فهموا وقطعوا بمراده من دون بيانه وما جعل

القران من باب اللغز والمعمى بالنسبة اليهم مع ان اللغز والمعمى ايضا مما يظهر للذكى المتامل

من اهل اللسان والاصطلاح بل اصل الدين واثباته انما هو مبنى على ذلك اذ النبوة انما

تثبت بالمعجزة ولا ريب ان من اظهر معجزات نبينا واجلها واتقنها هو القران والحق ان

اعجاز القران هو من وجوه اجلها واقويها بلاغته لا بمجرد مخالفته اسلوبه لسائر الكلمات ولا

يخفى ان البلاغة هو موافقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهو لا يعلم الا بمعرفة المعانى

والحول

ذ القول بان العرب كانت لا يتوقف فهم المعانى على بيان النبى من دون ان يفهموه بانفسهم

ثم تعلم البلاغة شططا من الكلام مع ان الاخبار الدالة على جواز الاستدلال بعلو موم

التمسك به قريب من التواتر او متواترة منها ما ذكره امير المؤمنين عم فى خطبة المذكورة فى

نهج البلاغة قال فيها والصلوة على نبيه الذى ارسله بالفرقان ليكون للعالمين نذيرا وانزل

عليه القرآن ليكون الى الحق هاديا وبرحمته بشيرا فالقرآن امر زاجر وصامت ناطق حجة الله على

خلقه اخذ عليهم ميثاقه الى اخر ما ذكره عم ومن هذا النمط ومنها خبر الثقلين الذى ادعوا

تواتره بالخصوص فان الامر بالتمسك بالكتاب سيما مع عطف اهل البيت عليه صريح فى

كل منهما مستقلا بالافادة وعدم افتراقهما كما فى بعض رواياته لا يدل على توقف فهم جميع

القرآن ببيان اهل البيت فان ذلك لاجل ابهام المتشابهات وما لا يعلم تاويله الا الله

والراسخون فى العلم فانا مدعون بما فى قوله تعالى هو الذى انزل اليك الكتاب منه

ايات محكمات هن ام الكتاب الاية فان المراد بالمتشابه هو شبيه الدلالة والمحكم

فى مقابله وما قيل ان المراد من المتشابه متشبه فيحتمل ان يكون الفهم منه تجها الى معناه بالنسبة

الى الواقع وكان المراد بالمحكم لما يستفاد من بعض الاخبار ان المحكم هو ما يراد فى النص او المراد

به الناسخ ففيه ما لا يخفى اذ من المعانى الخفى عن البيان انه يجرى عادة الله فى بيان الاحكام

على النطق والكلام وان الكلام كله لا يفيد اليقين بل اكثره مبتنى على الظن من العمل بالظن

لحقيقة فى الحقايق وبالقراين فى المجازات مع احتمال ارادة المجاز واختفاء القرينة على

السامع واحتمال اشتباه القرينة بقرينة اخرى ولم يعهد من نبى ولا وصى ولا متكلم الذى

من حكيم وعاقل او سفيه وجاهل التوقف فى حال التكلم مع مخاطبيه فى انه هل حصل له اليقين

بمراده ام اكتفى بالظن بل لو توقف وكرر عليه القول واستفسر وبين له ثانيا ايضا فلا ينفك

ذلك ايضا غالبا عن لفظ اخر محتمل لتلك الوجوه وهكذا وسيجى زيادة توضيح لذلك فى

من المتشابه هو ما لم يتضح دلالته بان يتحير السامع مترددا لاجل تعدد الحقايق او لاجل خفاء

القرينة المعينة للمجاز لتعدد المجازات وهكذا والحاصل ما لم يكن له ظاهر او يكون له ظاهر سواء

لم يكن له ظاهر او كان ولم يرد واشتبه دلالته فى غيره فما وضح دلالته اما للقطع بالمراد

او للظهور والمعهود الذى يكتفى العقلاء وارباب اللسان به فهو المحكم ومقابله المتشابه

فخذ هذا ودع عنك ما استشكله بعضهم فى هذا المجال لاطلاق المحكم فى كلام بعض العلماء

على ما يؤيد هذا النص او يدل على استفادة ذلك من بعض الاخبار ايضا وان في بعض الاخبار ما يدل
على ان المحكم هو الثابت لا المنسوخ وان المنسوخ من المتشابهات فان الظاهر ان المراد من كون
المنسوخ من المتشابهات انه مثلها في عدم جواز العمل ومن ان الناسخ محكم انه يجب العمل به
فهذه الاية محكمة لا تشابه فيها ولا تحتاج في بيان المتشابه الى كلام الائمة عليهم السلام ومما ذكرنا يندفع
ما يورد على الاستدلال برواية الثقلين ايضا من ان الامر بالتمسك بكتاب لا يدل على انه
الفهم بنفسه بل الذي لا بعد منه هو الاستعداد للفهم بعد الافهام فان لفظ ما ان تمسكتم
بها لن تضلوا لفظ النبي صلى الله عليه وآله لا لفظ الكتاب حتى يكون معركة للنزاع ولا دليل ان المتبادر منه
التمسك بلا واسطة والاحتياج الى الترجمة للعجمي مثلا ليس من باب الاحتياج الى البيان الا ترى
فانه يشمل العربي القح ايضا فنحن لا نلتزم وجوب ان يمكنه الفهم بنفسه بل يجوز احتياجه
الى المترجم لو كان عجميا مثلا لا الى البيان ولو كان عربيا ايضا وهذا لا ينافي دلالة الحديث
على عدم الاحتياج الى بيان الامام بالمعنى الذي يحتاج اليه العربي ايضا ومنها الاخبار
الكثيرة التي ادعوا تواترها في عرض الحديث المشكوك فيه على كتاب الله والمراد بكتاب الله
هو ما يفهمه اهل اللسان منه وما يتوهم ان العرض على بيان الائمة للكتاب ايضا تمسك بالكتاب
وعرض على الكتاب غلط لان الاعتماد حينئذ على البيان لا على الكتاب كما لا يخفى ومنها الاخبار
الكثيرة التي استدل فيها الائمة عليهم السلام بالكتاب لاصحابهم مرشدين اياهم لذلك واستدلال
بعض الاصحاب به على بعضهم وهي كثيرة جدا متفرقة في موارد شتى لا نطيل بذكرها والحاصل
ان هذا المقصد من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان واما ادلة الاخباريين فهي
الاخبار التي دل بعضها على حصر علم القران في النبي والائمة عليهم السلام مثل ما رواه الكليني عن الصادق
قال انما يعلم القران من خوطب به ويدفعه ان جميع الحاضرين مجلس الوحي او الموجودين في
زمانه كانوا ممن خوطب به فلا يختص به صلى الله عليه وآله وما رواه ايضا في الروضة عنه عليه السلام واعلموا انه
ليس من علم الله ولا من امره ان ياخذ احد من خلق الله في دينه بهوى ولا راي ولا مقاييس
قد انزل الله القران وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقران ولعلم القران اهلا الى ان
قال وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث وفيه انه ظاهر بل صريح في ان
المراد علم جميعه وهو مسلم وفي معناها اخبار اخر والجواب عن الكل واحد ولو فرض وجود
حديث صحيح صريح بل اخبار صحاح ايضا في ان العلم مختص فيهم راسا وقطعا ولا يفهمه احد

سواهم ولا يجوز العمل الا بما بيانهم لنا او ذكرا ونذره في مسئلة كيف ولا خبر يدل على ذلك
صريحا ولا ظاهرا ومنها الاخبار التي دلت على عدم جواز التفسير بالراى وافق بمضمون المحقق
الطبرسي ره ايضا كشف المراد عن اللفظ المشكل وقيل التفسير كشف المغطى ولا ريب انه لا يجوز
الحكم بالمراد من الالفاظ المشتركة والمجملة في القران بالراى بمجرد الاستحسان العقلي من دون
نص صحيح من الائمة ع او دليل معتبر فلا منافاة بين المنع من التفسير بالراى وجواز العمل
بالظواهر ويمكن ان يراد ان من ترك متابعة مقتضى وضع اللغة والتعارف في بيان المعنى
وابدع معنى للفظ بمجرد الاشتهاء فهو ممنوع مع انا نرى ان المحقق الطبرسي ره كثيرا ما يفسر الالفاظ
ويبين المعاني من دون نص واثر واما ما ذكره المفصل من انه يجوز العمل في القطعيات منه
دون الظواهر المحتملة للنسخ والتخصيص وغيره ففيه ما مر من ان محل النزاع ان كان ظاهر
الكتاب من حيث هو ظاهر الكتاب فلا يضر هذه المحتملات قبل طروها مثل اول نزول
الكتاب فاذا انزل الله كان يجوز العمل بها حتى يثبت لها ناسخ او مخصص او مقيد واما بعد
سنوح هذه العوارض فيحمل على مقتضاها اذا علم بها على وجهها والا فالحال فيه هو الحال في جميع
ما يرد علينا في امثال زماننا من تعارض الادلة والمجتهدون ايضا يقولون بانه لا يجوز
العمل بها الا بعد ملاحظة المعارض فيادى بذلك اتفاقهم على لزوم الفحص عن المخصص
في العام وعدم وجوب تحصيل القطع بالعدم او الظن وما يدعيه ان الحاصل من تتبع الاخبار ان
اصحاب الائمة ع كانوا يعملون بالايات كلها واجماعهم المستفاد من طريقتهم هو الداعي لا
الاخبار عن هذا الحكم خلاف الكتاب فهو من اغرب الدعاوى فنحن نقول في الكتاب نظير ما
قلناه في الاخبار انه يجب الفحص عن الناسخ والمنسوخ والعام والخاص ثم يحمل على ما ينبغي ظاهرا
بعد ذلك وهذا لا ينافي جواز العمل بالظواهر على ما هو محل النزاع واما الاستدلال بما
دل على حرمة العمل بالظن في مثل هذه الظواهر فان كان بالايات ففيه وان كان لا يتم الا
الزاما والاعتد هذا المفصل ان ادعى انها من المحكمات القطعية الدلالة لامن الظواهر
انه لا يرد انها ممنوعة لظهورها في اصول الدين ثم قطعيتها لانها عمومات والاطلاقات مخصصة
بالظواهر لما بينا من الادلة على حجية الظن الحاصل من الخطاب ثم الظن الحاصل بعد انقطاع
سبيل العلم الى الاحكام في امثال زماننا كما سنبينه ومن جميع ذلك ظهر ان حجية ظواهر
القران على وجوه فبالنسبة الى بعض الاحوال معلوم الحجية مثل حال المخاطبين بها دون غيرهم

الغير المشافهين مظنون الحجية وكونها مظنون الحجية اما بظن آخر علم حجيته بالخصوص كان

يستفيد من دلالة الاخبار وجوب التمسك بها الكل ممن يفهم منها شيئا واما بظن لم يعلم

حجيته بالخصوص كان نعتمد على مجرد الظن الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمة اصالة

عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد وغير ذلك فان ذلك انما يثبت حجيته وقت انسداد باب العلم

بالاحكام الشرعية واعضال الامر في الرجوع الى الظن ولما كان الاخبار ايضا من باب الخطابات

الشفاهية فيكون دلالتها على حجية الكتاب معلوم الحجية انما هو للمشافهين بتلك الاخبار

وظهور حكمها بالنسبة الينا ايضا لم يعلم دليل عليه بالخصوص فيدخل ايضا في القسم الاخير فليكن

على ذكر منك وانتظر لتتمة الكلام **قانون** قالوا القرآن متواتر فما نقل آحادا ليس بقرآن لان

ما يتوفر الدواعي على نقله وما هو كذلك فالعادة تقتضي بتواتر تفاصيله اما الصغرى فلما تضمنت

من التحدي والاعجاز ولكونه اصل سائر الاحكام واما الثانية فظاهرة اقول اما تواتر القرآن

في الجملة ووجوب العمل بما في ايدينا اليوم فمما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه لكن تواتر جميع ما نزل

على محمد صلى الله عليه وآله غير معلوم وكذا وجوب تواتره اما الثاني فلان ذلك انما يتم لو انحصر طريق المعجز في اثبات

النبوة لمن سلف وغير فيه الاثر بان بعض المعجزات مما لم يثبت تواتره وايضا يتم لو لم يمنع المكلفون

على انفسهم اللطف كما منعوه في ظهور الامام ع واما الاول اعني تواتر جميع ما نزل فيظهر

توضيحه برسم مباحث الاول انهم اختلفوا في وقوع التحريف والنقصان في القرآن وعدمه فعن

اكثر الاخباريين انه وقع فيه التحريف والزيادة والنقصان وهو الظاهر من الكليني وشيخه علي بن

ابراهيم القمي والشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج وعن السيد والصدوق و

المحقق الطبرسي وجمهور المجتهدين عدمه وكلام الصدوق في اعتقاداته يعرب عن ان المراد بما ورد

في الاخبار الدالة على ان في القرآن الذي جمعه امير المؤمنين ع كان زيادة لم تكن في غيره

انها كانت من باب الاحاديث القدسية لا القرآن وهو بعيد والادلة على الاول على ما

ذكره الفاضل السيد نعمة الله في رسالة منبع الحياة وجوه منها الاخبار المستفيضة بل المتواترة

مثل ما روي عن امير المؤمنين ع لما سئل عن المناسبة بين قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا

في اليتامى فانكحوا فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القرآن وما روي عن الصادق ع في قوله تعالى

كنتم خير امة قال كيف يكون هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله ليس هكذا

نزلت وانما نزولها كنتم خير ائمة اي الائمة من اهل البيت ومنها الاخبار المستفيضة في ان

آية

امير الغدير هكذا انزل يا ايها الرسول بلّغ ما انزل اليك في علي الاية الى غير ذلك مما يوجع
لساد كنا بالكثير الجم ومنها ان القران كان ينزل منجما على حسب المصالح والوقايع وكتّاب الوحي
كانوا اربعة عشر رجلا من الصحابة وكان رئيسهم امير المؤمنين ع وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون
الا ما يتعلق بالاحكام والا ما يوحى اليه في المحافل والمجامع واما الذي كان يكتب ما ينزل
عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين ع لانه كان يدور معه كيفما دار فكان مصحفه
اجمع من غيره من المصاحف فلما مضى رسول الله ص الى لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء بعده جمع
امير المؤمنين ع القران كما انزل وشدّه بردائه واتى به الى المسجد فقال لهم هذا كتاب ربكم
كما انزل فقال له عمر ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا مصحف عثمن فقال ع لن تروه ولن يراه احد
حتى يظهر القائم الى ان قال وهذا القران كان عند الائمة ع يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا
عليه بعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني عطر الله مرقده باسناده الى سالم بن سلمة
قال قرأ رجل على ابي عبد الله ع وانا استمع حروفا من القران ليس على ما يقرأها الناس فقال
ابو عبد الله ع كف عن هذه القراءة واقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم ع فاذا قام قرأ كتاب الله
على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي ع وقد يوجه هذا الحديث وامثاله مما يدل على نقص
شيء او نقص من هذا القران الذي في ايدينا بان المراد اما نقص المعنى وتغيير الحال ليس
مراد الله ونقص ما فسّر به يعني انهم ع كتبوا في مصاحفهم تفسير الايات واصحابهم كانوا يلفظون
بها فمنعوهم من ذلك وان اصحابهم كانوا يقرؤون الايات بشيء لم يكن اتيانه صلاحا لوقتهم
فامروهم بالكف عن ذلك حتى يظهر القائم فيظهره لا انه كان شيء في القران داخلا فاخرجوه وهو
بعيد بل لا يمكن جريانه في كثير من تلك الاخبار بوجه من الوجوه ثم قال السيد بعد نقل الحديث
وهذا الحديث وما بمعناه قد اظهر العذر في تلاوتنا من هذا المصحف والعمل باحكامه ثم ذكر
حكاية طبخ عثمان ما عدا مصحفه من مصاحف كتاب الوحي فلولا حصول الخلاف بينها لما كان
هذا الامر الشنيع الذي صار من اعظم المطاعن عليه ثم نقل عن كتاب سعد السعود للسيد بن
طاوس انه نقل عن محمد بن بحر الرهني من اعاظم علماء العامة في بيان التفاوت في المصاحف
التي بعث بها عثمان الى اهل الامصار قال اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس منها بالمدينة مصحفا
والى اهل مكة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا
ثم عدّ ما وقع فيها من الاختلاف بالكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان فكيف حال ما ليس

بخطه ثم ذكر السيد ره الاختلاف الواقع في ازمان القراءة وذلك ان المصحف الذي وقع اليهم خاليا
من الاعراب والنقط كما هو الان موجود في المصاحف التي هي بخط مولانا امير المؤمنين ع واولاده
المعصومين ع وقد شاهدنا عدة منها في خزانة الرضا ع نعم ذكر جلال الدين السيوطي في كتابه
الموسوم بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود الدؤلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معوية وبالجملة
لما وقعت اليهم المصاحف على تلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها ونحو ذلك
من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا في النحو وصاروا
الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد
القاري الذي بعده كانوا لا يجيزون الا قراءته ثم عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على
هؤلاء السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين والعالمين بالقران ارجح منهم مع ان زمان
الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة النبيهم ص على الحوض اذا سألهم
كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر
فقتلناه ثم يذادون عن الحوض واما الدليل على الثاني فقوله تعالى لا يأتيه الباطل من
بين يديه ولا من خلفه ولا دلالة فيه اصلا كما لا يخفى وقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر
وانا له لحافظون وفيه انه لا يدل على عدم التغيير في القران الذي بايدينا فيكفي كونه محفوظا
عند الائمة ع في حفظ اصل القران في مصداق الاية ولا ريب ان ما في ايدينا ايضا محفوظ من
ان يتطرق اليه نقص اخر او زيادة مع احتمال ان يراد من قوله تعالى لحافظون لعالمون وان
بجواز التبديل فتح لباب الكلام على اعجاز القران وعلى استنباط الاحكام منه وفيه انه
لم يخرج بذلك عن كونه معجزا لبقاء الاسلوب والبلاغة اللذين هما مناط الاعجاز بجانبها
بل لسان وجوه الاعجاز ايضا مع انه لم يدل الاخبار على حصول الزيادة وادعي على عدمها
الاجماع الشيخ والطبرسي في التبيان ومجمع البيان والذي له مدخلية في الاخراج عن حد
الاعجاز وهو الزيادة غالبا وكذا لم يظهر وقوع التحريف في ايات الاحكام مع انه لو وقع
فليس باعظم من غيبة الامام وما ورد من الاخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب و
باتباعه وعرض الاخبار على كتاب الله ونحو ذلك وفيه ان ما ورد من هذه الاخبار عن النبي
لا ينافي ما ذكرنا فانه امر ايضا بالتمسك بالاوصياء مع انهم صاروا ممنوعين عن التبليغ كما
هو معروف واما ما ورد من الائمة ع تلاينا في تجويزهم العمل بها من باب التقية وحكما الله

الظاهر كما نقول في القراءات السبعة المتواترة ما يذهب من البناء ونقول انا لا نعلم
تغير الاحكام فيما ذكرنا الكتاب المنزل بايدينا بل هي صحيحة وان كان لا ينافي ذلك حذف
بعض الكلمات عنه كذكر اسماء اهل البيت والمنافقين وتقدم ذكر بعض الاحكام
بل الظاهر من بعض الاصحاب دعوى الاجماع على عدم وقوع تحريف وتغيير في الكتاب يوجب
تغيير الحكم الثاني المشهور كون القراءات السبع متواترة وهي المروية عن السبعة
وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم وادعى عليها
الاجماع جماعة من اصحابنا وبعضهم الحق بها القراءات الثلاث الباقية ايضا وهي
ابو جعفر ويعقوب وخلف وهو المشهور بين المتاخرين وممن صرح بكونها متواترة
الشهيد في الذكرى والشهيد الثاني في روض الجنان بعد نقل الشهرة عن المتاخرين
وشهادة الشهيد على ذلك قال ولا يقصر ذلك عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز
القراءة بها مع ان بعض محققي القراء من المتاخرين افرد كتابا في اسماء الرجال الذين
نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز القراءة بها ان شاء الله
تعالى انتهى كلامه وبعضهم زاد على ذلك وهو مهجور وانكر الزمخشري تواتر السبع ووافقه
على ذلك جماعة من اصحابنا قال السيد الفاضل المتقدم ذكره بعد اختياره عدم التواتر
فقد وافقنا عليه السيد الاجل علي بن طاوس ره في مواضع من كتاب سعد السعود
وغيره وصاحب الكشاف عند تفسير قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم
شركاؤهم ونجم الائمة الرضي في موضعين في شرح الرسالة احدهما عند
قول ابن الحاجب واذا عطف على الضمير المجرور اعيد الخافض ثم ان ظاهر الاكثر
انها متواترة ان كانت جوهرية اي من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك مما يختلف
خطوط المصحف والمعنى لاختلافها لانه قران وقد يجب اشتراط التواتر فيه واما
اذا كانتا دائرة اي من قبيل الهيئة كالامالة والمد واللين فلا لان القران
هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما ولانه لا يوجب ذلك اختلافا في المعنى
فلا يتعلق فائدة مهمة بتواترها اقول والظاهر ان مراد الاصحاب ممن يدعي تواتر السبع
او العشرة هو تواترها عن النبي صلى الله عليه وآله عن الله تعالى كما يشير اليه ما ستنقله عن شرح
الالفية ويشكل ذلك بعد ما عرفت مما نقلنا في القانون السابق نعم ان كانت

مرادهم تواترها عن الائمة يعني تجويزهم ع قراءتها والعمل على مقتضاها فهذا امر الذي
يمكن ان يدعى معلوميتها من الشارع لامرهم بقراءة القران كما يقرء الناس وتقريرهم
لاصحابهم على ذلك وهذا لاينافي عدم علمية صدورها عن النبي ص ووقوع الزيادة
والنقصان فيه والاذعان بذلك والسكوت عما سواه اوفق بطريقة الاحتياط ولما
الاستدلال على كون السبع من الله تعالى بما ورد في الاخبار ان القران نزل على سبعة احرف
فهو لايدل على المطلوب وقد ادعى بعض العامة تواترها واختلفوا في معناه على ما يقرب من
اربعين قولا وقال ابن الاثير في نهايته في الحديث نزل القران على سبعة احرف كلها كاف
شاف اراد بالحرف اللغة يعني على سبع لغات من لغات العرب اي انها متفرقة في القران
فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة يمن
وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد سبعة اوجه على انه قد جاء في القران ما قرئ بسبعة
وعشرة كقوله تعالى مالك يوم الدين وعبد الطاغوت ومما يبين ذلك قول ابن مسعود
قد سمعت القراء فوجدتهم متقاربين فاقرؤا كما علمتم انما هو كقول احدكم هلم وتعال
واقبل وفيه اقوال غير ذلك وهذا احسنها انتهى كلامه وعن القاموس مثل ذلك مع
ان الكليني ره روى في الحسن كالصحيح عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع ان
الناس يقولون ان القران نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل
على حرف واحد من عند الواحد والظاهر انه ع كذبهم لاجل فهمهم من النزول على
احرف النزول على القراءات السبعة كما هو الظاهر من قوله نزل على حرف واحد من عند
الواحد فلا ينافي صحة الخبر اذا اريد منه اللغات السبع او البطون السبعة او نحو ذلك
مثل ما روى اصحابنا عن امير المؤمنين ع انه قال ان الله تبارك وتعالى انزل القران
على سبعة اقسام كل قسم منها كاف شاف وهي امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل
وقصص ومثل ما رواه العامة عن النبي ص وكذا ما رواه ايضا عن زرارة عن الباقر ع قال
ان القران واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة ويؤيد ما
ذكرنا ان المراد بالسبعة ليس القراءات السبع ما رواه في الخصال عن الصادق ع حين
قال له حماد ان الاحاديث تختلف عنكم قال فقال ان القران نزل على سبعة احرف وادنى
ما للامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب

بما رواه العامة عنه ص ان القران نزل على سبعة احرف لكل اية منها ظهر وبطن ولكل
حد مطلع وفي رواية اخرى ان للقران ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن
ثم روى في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن ابائه قال قال رسول الله ص
اتاني ات من الله تعالى ان الله يامرك ان تقرء القران على حرف واحد فقلت يا رب وسع
على امتي فقال ان الله يامرك ان تقرا القران على سبعة احرف ومنع الرواية مع ضعف
سندها ايضا غير واضحة الدلالة على المطلوب وكيف كان فدعوى تواتر السبعة عن
النبي ص محل كلام وقد ذكر السيد المتقدم ذكره في بيان منع تواترها ايضا انهم نصوا على
انه كان لكل قارئ راويان قراء ثم نعم اتفق التواتر في الطبقات اللاحقة وايضا تواتر
عنهم كيف يفيد وهم من احاد المخالفين استبدوا باراءهم كما تقدم واسنادهم الى النبي ص
لو ثبت فلا حجة فيه مع ان كتب القراءة والتفاسير مشحونة من قولهم قرء حفص كذا او عاصم
كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب ع واهل البيت ع كذا بل ربما قالوا وفي قراءة رسول الله ص
كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم
يجعلون قراءة القراء قسيمة لقراءة المعصومين ع فكيف يكون القراءات السبع متواترة
من الشارع انتهى ما ذكره اقول ويمكن ان يقال ان الراويين كانا يرويان القراءة عن
شيخهم بمعنى ان شيخهم كان يقرا كذا يعني ان الشيخ كان يختار هذه القراءة من جملة القراءات
المتواترة فتخصيص الراويين بالنقل انما هو لاجل اسناد الاختيار والترجيح لا رواية اصل
القراءة حتى يستند في منع حصول التواتر بذلك وذلك لا ينافي مخالفتهم للمعصومين ايضا
لانهم كانوا يختارون ما نقل عنهم ع وقد يؤيد عدم تواتر السبع ايضا باختلاف القراءة
في اية البسملة فقد نقل متواترا عن قراءة كثير منهم البسملة مع ان الاصحاب يجمعون على
بطلان الصلوة بتركها فكيف يحكمون ببطلان المتواتر عن النبي ص وفيه تامل واما على ما
بيّنا عليه من كون ذلك تجويزا عن الائمة ع فيصح الجواب باستثناء ذلك كما ورد في الاخبار
المستفيضة من كون البسملة جزءا او انعقد اجماعهم عليه ثم ان الشهيد الثاني ره قال
في شرح الالفية واعلم انه ليس المراد ان كل ما ورد من هذه القراءات متواتر بل المراد
انحصار المتواتر الان فيما نقل من هذه القراءات فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ
فضلا عن غيرهم كما حققه جماعة من اهل هذا الشان والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات

وان ركب بعضها في بعض مما لم يترتب بعضه على بعض اوجب العربية فيجب مراعاته كلفظي آدم
من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب وان كان كل منهما متواترا بان يؤخذ رفع
آدم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته فان ذلك لا يصح لفساد المعنى ونحوه وكفلها
زكريا بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجوزي في النشر عن اكثر القراء جواز
ذلك ايضا واختار ما ذكرناه واما اتباع قراءة الواحد من العشرة في جميع السورة فغير واجب
قطعا بل ولا مستحب فان الكل من عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين
تخفيفا عن الامة وتهوينا على اهل هذه الملة وانحصار القراءات فيما ذكر امر حادث غير
معروف في الزمن السابق بل كثير من الفضلاء انكر ذلك خوفا من التباس الامر وتوهم ان
المراد بالسبعة هي الاحرف التي ورد في النقل ان القرآن انزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب
القراءة بما تواتر انتهى موضع الحاجة وانحصار القراءات اه متشابه المقصود والاظهر ان ابتداء
تحققه في زماننا فان في الصدر الاول لم تكن منحصرة في السبع والعشر بل كانت ازيد من ذلك
وانكر كثير منهم ذلك لئلا يتوهم ان المحصور فيه في الصدر الاول انما هو هذا العدد كما
يشير اليه ما نقلناه عن النهاية ثم ان ما توافقت فيه القراءات فلا اشكال لو المشهور في
المختلفات التخيير لعدم المرجح ويشكل الامر فيما يختلف به الحكم في ظاهر اللفظ مثل يطهرن
ويطهّرن فان ثبت مرجح كما ثبت للتخفيف هنا فيعمل عليه وعليه يبتنى ما ذكرنا وتوقع الخلاف
في هذه الاية والا تعين التخيير في العمل وقال العلامة في المنتهى واحب القراءات الي
قراءة عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وطريق ابي عمرو بن العلاء فانها اولى من قراءة حمزة
والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرئ به
صلوته بلا خلاف الثالث لا عمل بالشواذ لعدم ثبوت كونه قرآنا وذهب بعض العامة
الى انه كاخبار الآحاد يجوز العمل به وهو مشكل لان اثبات السنة بخبر الواحد قام الدليل
عليه بخلاف الكتاب وذلك كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام
متتابعات ينزل منزلة الخبر لانها رواية ام لا لانها لم ينقل خبرا والقرآن لا يثبت بالآحاد
ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين وعدمه ولكن شاء الحكم عندنا من غير القراءة

المقصد الثالث في السنة وهو قول المعصوم ع او فعله او تقريره الغير العادية وفيه
مطلبان **المطلب الاول** في القول **قانون** الحديث هو ما يحكي قول المعصوم او

او تقريره والظاهر ان حكاية الحديث القدسي داخل في السنة وحكاية هذه الحكاية
عنه ص داخل في الحديث واما نفس الحديث القدسي فهو خارج عن السنة والحديث
والقرآن والفرق بينه وبين القرآن ان القرآن هو المنزل للتحدي والاعجاز بخلاف
الحديث القدسي وقد يعرف الحديث بانه قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره
ليدخل فيه اصل الكلام المسموع عن المعصوم ولا بأس بقاعدة النقل هو عدم الدخول
لكون كلامهم ع في الاغلب امرا او نهيا فلا حكاية فانه دائما اخبار ونقل الكلام المسموع
هو الذي يسمونه بالمتن ومتن الحديث مغاير لنفسه ومذهب اصحابنا ان ما لا ينتهي الى
المعصوم ليس حديثا واما العامة فاكتفوا فيه بالانتهاء الى احد الصحابة او التابعين
والكلام فيما يرد على التعريفات واصلاح طردها وعكسها يشغلنا عن ما هو اهم فلنقتصر
على ذلك ثم ان الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث كما هو مصطلح اصحاب الدراية وقد
يطلق على ما يقابل الانشاء وقد عرفت تعريفه على الاول واما على الثاني فهو كلام
لنسبته خارج يطابقه او لا يطابقه والمراد بالخارج هو الخارج عن مدلول اللفظ وان كان في
الذهن ليدخل مثل علمت وليس المراد ثبوته في جملة الاعيان الخارجية لينافي كونها
امرا اعتباريا او امرا مستقلا موجودا وايضا الموجود الخارجي على ما ذكره بعض المحققين هو
ما كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه ولا ريب ان الخارج ظرف لنفس النسبة لا الوجود
في زيد موجود في الخارج بمعنى ان وجود زيد في الخارج لا نفسه واما حصول القيام
لزيد مثلا فليس وجوده في الخارج حتى يكون موجودا خارجيا بل هو نفسه في الخارج
فالحاصل ان الموجود الخارجي هو زيد لا وجوده والقيام لا حصوله لانه لو فرض الحصول
والوجود وجود حتى يكونان موجودين خارجيين لزم التسلسل في حصول القيام انه امر
خارجي وكذا لوجود زيد وبالجملة النسبة في الخبر ثابتة في الواقع سواء التفت الذهن
اليها ام لا واما الانشاء فانما يثبت النسبة بالتفات الذهن اليها وايقاعها ويوجد الحكم
بنفس الكلام الانشائي فقولنا بعت اذا استعمل على معناه الحقيقي فلا بد ان يكون
البيع واقعا في نفس الامر قبل هذا الكلام حتى يطابقه بخلاف بعت الانشائي فان البيع
يوجد بهذا اللفظ ولا ينافي ذلك جواز التعليق على شيء كما في الظهار وان كان لا
يحصل بمجرد التلفظ بل يبقى معلقا بحصول الشرط ولكن الحكم الحاصل من هذا اللفظ

الا ما يعمل به ولا خارج له اصلا وحيلولة حائل من اثره وتاخيره عن المؤثر لا ينافي حصول
به ومن هذا القبيل صيغة الاجارة مع تاخر زمان الاجارة عن الصيغة وصيغة الامر المعلق
على شرط وقيل في تعريف الخبر انه كلام يحتمل الصدق والكذب وقيل التصديق والتكذيب
وقد يفرع على ذلك بالو قال لاحد زوجاته من اخبرني بقدوم زيد فهي علي كظهر امي
فاخبرتها احديهن بذلك كاذبة فيقع الخبر وهو يشكل بان المتعارف في ذلك ارادة الخبر الصادق
بل العقد فانما هو مدلول الخبر والكذب انما هو احتمال عقلي وان علم ان المراد مطلق الخبر
فيشكل وقد يتوهم ان تعريف الخبر بذلك مع انهم عرفوا الصدق بانه الخبر عن الشيء على ما
هو به يستلزم الدور وقد يجاب عنه بان المراد بالخبر في تعريف الصدق هو مطلق الاعلام
فلا دور او ان المراد تعريف صدق المتكلم لا الكلام والصدق في تعريف الخبر هو صدق
الكلام وان شئت تعريف صدق الخبر فنقول صدق الخبر هو مطابقته للواقع ولا اشكال
وقد اختلفوا في تعريف صدق الخبر وكذبه على اقوال المشهور الاقوى ان الصدق مطابقته
للواقع والكذب عدم مطابقته للتبادر والاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق
حكم بصدقه واذا قال خلافه حكم بكذبه وذهب النظام ومن تبعه الى ان الصدق مطابقته
لاعتقاد المخبر وان لم يطابق الواقع والكذب عدمها وان طابق الواقع فقول القائل
نحن نعتقد ذلك صدق والسماء تحتنا غير معتقد لذلك كذب والمراد بالاعتقاد ما يعم
الظن وهو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض عند المخبر والعلم وهو الحكم الذهني الجازم
الثابت المطابق للواقع الذي لا يزول بتشكيك المشكك والجهل المركب وهو الحكم الجازم
الغير المطابق سواء زال بتشكيك المشكك ام لا والاعتقاد المشهور اي الحكم الذهني الجازم
الذي يقبل التشكيك ثم ان ارادوا من قبول التشكيك في الاعتقاد المشهور القبول
في بعض افراده فيشمل العلم ولا يخرج عنه العلم وما لا يقبل التشكيك من افراد الجهل
المركب ويدخل فيه الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يقبل التشكيك ودعا
قيل ان العلم هو الحكم الجازم الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور هو ما يقبله
وقسم الاعتقاد الى هذين والظن هو مفوت للجهل المركب وما قيل في دفعه ان الجهل
المركب يقبل التشكيك مطلقا بمعنى انه يمكن زواله باقامة البرهان فيرد عليه ان العلم
ايضا ربما يقبل التشكيك بالقاء الشبهة فان قلت المراد من قبول التشكيك احتمال

نفس الامر للخلاف لا بمجرد حصول الشك للمخبر بل عليه ان الاعتقاد الجازم المشهور الذي
يقبل التشكيك وربما يكون مطابقا للواقع ايضا وكيف كان فالخبر المعلوم والمظنون
والمجزوم به بالاعتقاد المشهور صادق عند النظام بخلاف الموهوم يعني اذا دل
على الطرف الذي هو مرجوح عند المخبر فهو كاذب وكذا ما كان مشكوكا عنده لعدم كونه
مطابقا لاعتقاده وان كان بسبب انتفاء الاعتقاد واساء المراد ان مدلول الخبر متصف
بالكذب والا فلا حكم للشاك حتى يتحقق ان خبره صادق او كاذب واحتج النظام بقوله تعالى
والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى حكم بكونهم كاذبين في قولهم انك لرسول
الله مع انه مطابق للواقع فلو اتصافه بالكذب انما يكون من جهة مخالفة اعتقادهم واجيب
عنه بوجوه احدها انهم كاذبون في ما تضمنه شهادتهم من ادعائهم انه من صميم القلب
كما يدل عليه تاكيد الكلام بانواع التاكيدات من ذكر كلمة ان واللام والجملة الاسمية
لا يقال هذا لا يبطل قوله لان دعوى المواطاة وكون الشهادة من صميم القلب مخالف
لمعتقدهم ايضا فانه يقول انه غير مطابق للواقع ايضا فلم يثبت ان وصفه بالكذب لما
ذكره دون ما ذكرنا وثانيها انه راجع الى دعوى الاستمرار كما يشهد به الجملة المشار
وثالثها انه راجع الى لازم فائدة الخبر وهو كونهم عالمين بذلك معتقدين له ورابعها
ان المنافقين قوم متسمون بالكذب وهو عادتهم وشيمتهم فلا تعتبر شهادتهم ولا
تعتمد عليهم فان الكذوب قد يصدق وخامسها انهم كاذبون في تسمية شهادة لاشتراط
مواطاة القلب واللسان في مفهوم الشهادة وتوجيهه ان تسميتهم كانه اخبار بان قوله
شهادة فيؤول التسمية الى الخبر والا فالتسمية ليس بخبر وهذا يمنع اشتراط المواطاة
في مفهوم الشهادة وسادسها انه على تقدير تسليم رجوع التكذيب الى قولهم انك لرسول الله
فالمراد انهم كاذبون في اعتقادهم الفاسد لانهم يعتقدون ان هذا غير مطابق للواقع
وسابعها انه راجع الى حلفهم على انهم لم يقولوا لا تنفقوا على من عند رسول الله ولم يقولوا
لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل وذهب الجاحظ الى ان الصدق
مطابقة الواقع والاعتقاد والكذب مخالفتهما معا وان هناك واسطة وحاصله
ان الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها
او الشك او عدم الشعور والصدق هو المطابقة مع اعتقاد المطابقة والكذب هو

المخالف مع اعتقاد المخالفة والثلاثة البواقي وسايط بينهما واستدل على ثبوت الواسطة
بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي عن الحشر والنشر
او عن نبوته في الافتراء وهو الكذب والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو كما هو
مفاد كلمة ام والهمزة ولا بد ان يكون المراد من الثاني غير الكذب لاقتضاء الترديد مغايرته
معه وغير الصدق لاعتقادهم عدمه وكذلك قولهم ام به جنة يدل على ارادة ذلك فلا بد
ان يكون هناك واسطة يحمل عليها قولهم لانهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة
وكون الخبر صادقا في نفس الامر لا ينافي كونه واسطة بينهما على زعمهم والحاصل انهم
ان هذا الخبر خبر وليس من قسم الصدق ولا من قسم الكذب بل هو شيء ثالث وخطاؤهم
في انه شيء ثالث لا ينفي صحة اطلاقهم الخبر على شيء ثالث واطلاقهم دليل على صحة الاطلاق
عليه **واجيب** بان الترديد بين الافتراء وعدم الافتراء والافتراء هو الكذب عن عمد
ولا عمد للمجنون فهذا ترديد بين نوعي الكذب **وتوضيحه** ان القصد اما داخل في مفهوم
الافتراء او هو المتبادر من الافعال المنسوبة الى ذوي الارادات ولذلك ذكروا في خيار
المجلس المستفاد من قوله عم البيعان بالخيار ما لم يتفرقا ان التفارق على غير الاختيار لا
يوجب انقطاع الخيار بل لا يبعد اجراء ذلك في نفي الافعال فيعتبر في عدم الافتراق ايضا
والاختيار ولو سلم عدم المدخلية للقصد في الموضوع له ولا من جهة الاستعمال فنقول ان يحمل
الدليل لما دل على ما اخترناه من مذهب الجمهور فحمله هنا على ارادة القصد ولو كان مجازا
جمعا بين الادلة وربما يجاب بانه ترديد بين الكذب وما ليس بخبر فان الكلام الذي لا قصد
معه ليس بخبر وفيه ان مدخلية القصد في كون الكلام خبرا ممنوع الا ان يمنع كونه كلاما وهو كما
ترى واعلم على ان هذه الاية على فرض تسليم دلالتها فانما تدل على ثبوت الواسطة لا على تحقيق
معنى الصدق والكذب فان غاية ما ثبت من الاية اطلاق الكذب منها على ما خالف الواقع
والاعتقاد بزعمهم ولنا الفصل فيه [illegible] واذا لم يثبت حقيقة الكذب منها فالصدق
بطريق الاولى ثم على فرض تسليم اثبات الواسطة فانما تثبت واسطة واحدة من الوسائط
وهو كون الخبر لا عن شعور الغير المطابق للواقع كما هو معتقدهم على ما فهمه السيد وفي
شيخنا البهائي ان الثابت بها ثالث وسائط الخبر لا عن قصد وشعور ومع الشك في مطابقة
الواقع ومع اعتقادها بان يكون في زعمهم الفاسد ان الشك في الصدق لا يكون الا من مجنون

فكيف اعتقاد الصدق **اقول** وتوضيحه ان الكفار يقولون ان خبره صلى الله عليه وسلم مخالف للواقع جزما فان
كان مع الخبار بثبوته يعتقد عدم المطابقة للواقع فهو كذب ولا ينافي طريقة العقل وان
كان يعتقد المطابقة للواقع او يشك في المطابقة وعدمها فهو مجنون يعني شبيه بالمجنون
حيث ان الشك في المطابقة وعدم المطابقة لا يصدر عن عاقل ولا ينبغي ان يصدر مثله
الا عن المجنون فضلا عن اعتقاد المطابقة ويرد على ما ذكره ره انه لا يثبت الا واسطتين
لانه لا يستحيح محال لا يخال ما لا قصد فيه ولا شعور في الكلام لان التشبيه بالمجنون اما
من جهة خيالاته واختلاله او من جهة مطلق تكلماته واطواره ولا يمكن الجمع بينهما في التشبيه
فان خبره صلى الله عليه وسلم امر واحد وجزئي حقيقي موجود لا يقبل الا احد الاحتمالات اما كونه لا عن شعور
العياذ بالله او عن اعتقاد المطابقة او مع الشك ولا يجتمع احد الاحتمالات مع الاخر
في الوجود فما بقي انه يقول لا عن شعور كالمجنون او يشك انه يشك كالمجنون او يعتقد المطابقة
كالمجنون بل لا يمكن الجمع في الاخيرين ايضا الا من باب الاستلزام الفرضي والحاصل انه لا يمكن
الجمع في تشبيه الخبر بين ذي الاعتقاد ولا عن شعور فالتحقيق ان الاية لا تثبت الا الخبر لا
قصد وشعور لو اريد التشبيه في طور كلام المجنون وحالة او الخبر عن اعتقاد مع عدم المطابقة
للواقع لو اريد التشبيه بانكار المجنون وخيالاته ولا يبعد ترجيح الاول لكونه اكد في عدم
الاعتبار صورة ومعنى ولمقابلته بالافتراء الذي هو الكذب عن عمد فما ذكره العضدي
اظهر بموافقته الجماعة ايضا فلاحظ الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد حيث جعل مذهب
الجاحظ ثلاثة ثالثها الاخبار بدون اعتقاد والظاهر ان المراد بالاعتقاد هو ما يقابل
الشك ايضا ولذلك لم يلتفت اليه الجماعة ثم ان ههنا كلاما ما طار وكم يلتفت الناس الى
ما لا يلتفت اليه الناس فيما ذكره شيخنا البهائي من تفريع هذه المسألة في حواشي الزبدة فقال
ومما يتفرع على كون صدق الخبر وكذبه مطابقته للواقع وعدمها ام لا ان المدعي لو قال
بعد اقامة البينة كذب شهودي فعلى المذهب المختار تسقط دعواه وكذا على مذهب
الجاحظ وعلى مذهب النظام لا تسقط دعواه ولو قال لم يصدق شهودي فان دعويه على
تسقط دون المذهبين الاخيرين ولو قال له المنكر صدق شهودك فهو اقرار على المذهبين
دون مذهب النظام ولو قال لم يكذبوا فهو اقرار على المختار ومعنى المذهبين الاخيرين ومما
يتفرع على هذا الخلاف ايضا ما لو قال المنكر ان شهد فلان فهو صادق فعلى المذهب المختار

صدق هى الجاحظ مواتراد كما هو مذكور فى كتب الفروع لانه لو لم يكن الحق ثابتا لم يكن صادقا

ان شهدوا وا ما على مذهب النظام فليعلم اراد انتهى كلامه اقول الذى يلوح لى ان مناط

الاقوال الثلثة فى جواز وصف الخبر بالصدق والكذب والحكم عليه بانه صدق او كذب

عند التحقيق هو اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه فان النظام ابهم مراده من كون الصدق

هو مطابقة الاعتقاد هو كون اعتقاده ان هذا الحكم ثابت فى الواقع فالذى يصفه

بالصدق هو ما يعتقد مطابقته للواقع وكذا الجاحظ لا يصف به الا ما يعتقده كذلك واما

المشهور فلما لم يكن ظهور الواقع الا باعتقاد انه واقع فوصفهم بالصدق انما يكون بعد

اعتقادهم المطابقة فالاعتقاد لا بد من ملاحظته فى وصف الخبر بالصدق والكذب

فان قلت ان الكذب والصدق امران نفس الامريان والخبر انما يتصف بالصدق والكذب

النفس الامريين لا بما يعتقد صدقه او كذبه فلو كان شىء مطابقا للواقع واعتقد احد عدمه

وحكم بكذبه ثم ظهر له فساد اعتقاده فحكم بانه كان صادقا فلو نذر احد ان يعطى من اخبر

بصدق شيئا فاعطاه شخصا لم يعتقد فى حقه الصدق لكنه كان فى نفس الامر صادقا

فنذره اذا ظهر له بعد ذلك انه كان صادقا وبالعكس فكان اتصافه بما هو كذلك فى نفس الامر

انما هو فى نفس الامر لا عند نا والذى يشهد فى الفروع هو ما عرفنا اتصافه به فى نفس الامر

واعتقدناه وبر النذر فى الصورة المفروضة وعدمه فى عكسها ثم مع انه يجرى ذلك على

المذهبين الاخرين ايضا فانه اذا تغير الاعتقاد فحكم النظام ايضا على المعتقد فى ذلك

الخبر وكذا الجاحظ فالخبر الموافق للاعتقاد عند النظام صدق ما دام كذلك واذا تبدل

بالكذب بمعنى ان ذلك الخبر كذب ولما لا انه صار كذبا الان ولا معنى لكون الخبر صدقا فى

كذبا فاخرى نفس الامر بل انما ذلك من جهة الاعتقاد ثم اعلم ان معنى قولنا كتب فلان انه

فعل ما هو كتابة فى نفس الامر لا ما هو كتابة عنده فلا بد فى الاسناد من ملاحظة المسند و

المسند اليه ثم الاسناد فالكتابة امر مستقل ملحوظ فى ذاته قبل الاسناد غاية الامر انه يتقيد

بادراك المدرك ضرورة بمعنى ان من يلاحظ نسبتها الى فلان يعرفها ويعلمها كما هى

ليسندها الى فلان اذا عرفت هذا وتاملت فيما ذكرنا تعلم انه لا محصل للتفريعات التى

ذكرها لان قول المدعى كذب شهودى معناه كذب شهودى فى الواقع لا فى اعتقاد الشهود

يعنى قالوا قولا كاذبا فى الواقع على اى قول كان من الاقوال الثلثة وهو يستلزم بطلان الدعوى

حقه على الاقوال الثلاثة فان كل واحد منها يعتبر فيه اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه كما
بينا والحاصل ان معنى قول المدعي كذب شهودي هو ان اعتقدوا عدم مطابقته للواقع
على ما بينا لك سابقا وهو اقرار يبطل حقه فانا لا نقرر ايضا تابع لاعتقاد الواقع وكلما
دل عليه فهو يثبته وان لم يقصد وليس معنى كذبوا انهم اخبروا من غير علم واعتقاد فان
هذا معنى قولنا كذبوا في اعتقادهم بمعنى في الواقع لا مخالفا لمعتقدهم واذا صح هذا
فهو كما ذكره لا يستلزم سقوط الحق ولكن ليس هذا تفريعا على لفظ الكذب المطلق وربما
كان نفس الخبر اذا قال خبري كذب معناه على مذهب النظام ان خبري غير موافق لاعتقادي
فكل عبرة ممن وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لا بد ان يريد انه غير موافق لا
عتقاده وح فهو اقرار بعدم ثبوته في الواقع كما مر وتوضيح هذا المطلب ان الخبر كما ذكروه
هو كلام كان له خارج يطابقه او لا يطابقه والمراد بالخارج هو خارج المدلول وان كان
في الذهن كما اشرنا ولا ريب ان النسبة التي هو خارج المدلول اما هو الذي مكتوب في اللوح
المحفوظ او ما يدركه المدرك ويزعم انه هو ذلك المكتوب وهذا هو الاعتقاد وان لم يكن
مطابقا للمكتوب في الواقع فحقيقة مذهب المشهور في الصدق هو مطابقة مدلول الكلام
والنسبة الذهنية الحاصلة منه لما هو مكتوب في اللوح المحفوظ من حيث هو مكتوب فيه وان
وان اخطأ الواصف به في فهم المطابقة واعتقاده في نفس الامر وحقيقة مذهب النظام
هو مطابقته لما يعتقد المدرك انه كذلك في اللوح المحفوظ من حيث ان اعتقاده ذلك فوصف
الخبر بالصدق والكذب على كل المذاهب يلاحظ بالنسبة الى الخبر من حيث هو خبر لا من حيث
صدوره عن المخبر فاذا قال احد زيد قائم والمفروض في اللوح المحفوظ قيام زيد وكان اعتقاد
المخبر عدم قيامه فالخارج عند المخبر عدم القيام يعني يعتقد ان ما في اللوح هو عدم القيام فهو
زيد قائم عند المخبر كذب لانه مخالف لمعتقده من حيث انه مخالف لمعتقده واما غير المخبر ممن يسمع
هذا الكلام ويعتقد قيام زيد فهو صدق عنده على مذهب النظام ايضا لكونه موافقا لا
عتقاده وهكذا فالخبر عند النظام ايضا لا بد ان يتصف بالصدق والكذب مطلقا فان
الخبر هو نفس الكلام الموصوف لا الكلام مع اتصافه بكونه صادرا عن المخبر فما يتوهم ان مذهب
النظام ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر فقط والكذب هو مخالفة اعتقاد المخبر فقط
فلذلك يستلزم ان يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى معتقد غير المخبر بصدق ولا

كذب وهو واه جداً لان الخبر هو نفس الكلام لا هو من حيث انه صادر عن المخبر ولا بد له من خارج
اعتقادي على مذهبه وهو يختلف بحسب الاعتقادات فلا بد ان يكون مراد النظام من
المخبر في قوله صدق الخبر هو مطابقته لاعتقاد المخبر هو مطلق من يلاحظ الخبر لا نفس من تكلم
به واخبر به فقط والذي اوجب التعبير بهذه العبارة في مذهب النظام واوقع المتوهم في الوهم
هو الاستدلال بقوله تعالى انهم لكاذبون حيث ان الواصف بالكذب هو الله تعالى مع انه علمه
تعالى مخالف لما اعتقدوه فوصف الله تعالى هذا الخبر بالكذب لاجل كونه مخالفا لاعتقاد
المخبرين ويدفع ان ذلك الاستدلال لا بد ان يكون بالنظر الى اعتقادهم انهم موصوفون
بالكذب عند انفسهم وفي اعتقادهم وبالنظر الى ملاحظة مخالفته لمعتقدهم لا انه كذب
عند غيرهم ايضا ممن لم يعتقد ذلك والا فيلزم ان يختص اتصاف الخبر بكونه صدقا او كذبا بالنظر
الى ملاحظة حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بصدق ولا كذب فتامل حتى لا تتوهم ان
ما ذكرناه هو ما ذكروه في الجواب عن الاستدلال بالاية بعد تسليم رجوع الكذب الى قولهم
انك لرسول الله من ان المراد انهم لكاذبون في زعمهم فانه بمعنى الخ وحاصله انهم يزعمون
ويعتقدون ان هذا كذب لمخالفته للواقع لا انهم كاذبون لاجل مخالفته لمعتقدهم
والحاصل ان مذهب النظام لا بد ان يكون ان الصدق والكذب هما مطابقة الخبر لاعتقاد
من يطلع على الخبر ويلاحظه سواء كان نفس المخبر او غيره والاستدلال بالاية بتقريب ان الله
تعالى اطلق الكذب على مثل ذلك فان ما شهدوا به كذب لكونه مخالفا لاعتقادهم والجواب
عنه منع رجوع قوله تعالى لكاذبون الى هذا الخبر اولا والى منع كونه لاجل مخالفته لمعتقدهم
من حيث انه مخالف لمعتقدهم بل لاجل انه مخالف للواقع بحسب معتقدهم من حيث انه مخالف
للواقع في معتقدهم ثانيا ومن جميع ما ذكرنا يظهر جواب اخر عن استدلال النظام غير
ما ذكرنا سابقا وهو ان ذلك ح تقييد لاطلاق الاية وخلاف ظاهرها فلا بد من حملها على
احد الوجوه المتقدمة لئلا يلزم ذلك وان كان ولا بد من التقييد فتقييده بما ذكروه
في جوابه على النهج الذي قررناه هيهنا ثم بالتامل فيما ذكرنا تقدر على معرفة بطلان ما
الفروع التي ذكرها ان ووافقه الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد في ذكر الفرع الاخير
لكنه لم ينقل فيه مذهب النظام بل اكتفى بنقل مذهب المشهور ومذهب الجاحظ كالعلامة
ره ثم قال اذا عرفت ذلك فمن فروع القاعدة ما لو قال ان شهد شاهدان بان علي

كلا نهما صادقان فانه يلزمه الان على القولين معا لانا قررنا ان الصدق هو المطابق للواقع واذا
كان مطابقا على تقدير الشهادة لزم ان يكون ذلك عليه لانه يصدق كلما لم يكن ذلك عليه
تقدير الشهادة لم يكونا صادقين لكنه تحكم بصدقهما على تقديرها فيكون ذلك عليه الا ان
ومثله لو قال ان شهد على شاهد الى اخره اقول ان اراد انه بحث على المذهبين دون مذهب
النظام ففيه ما مر بل هنا اوضح لظهور انه لا القائل لم يرد ان ما يخبره الشاهد هو
مطابق لاعتقاده فقط وان هذا الاحتمال في غاية البعد من هذا الاطلاق في هذا المثال
وان كان القائل على مذهب النظام ايضا وان اراد نفس تفريع المسئلة على محض الصدق
على المذهبين ففيه نظر اخر لا دخل له بما نحن فيه وهو منع استلزام ذلك ثبوت الحق بل
هو خلاف عرفا للباحثين وتفصيله في كتب الفروع ثم ان العضدي قال في اخر كلامه
وهذه المسئلة لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع والظاهر انه اراد من كون المسئلة
لفظية هو كون الخلاف في تفسير اللفظ لا المحض المشهور للنزاع اللفظي كما يظهر من التفتازاني
ذلك ايضا ولكن يمكن ان يكون مراده من عدم النفع هو ما ذكرناه لا ما ذكره التفتازاني
فانه قال في شرح هذا الكلام المسئلة لفظية اي لغوية لا يتعلق بعلم الاصول كثير تعلق
اذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق والكذب بازائه وليس المراد به نزاع
لفظيا يتعلق بالاصطلاح على ما شعر به كلام الامدي لانه لا قائل بنقل اللفظين عن معناهما
اللغوي انتهى وفيما ذكره تامل اذ كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم النفع لتبيكوه عن عين
تعلق بمسائل الاصول اذ لا ريب ان كثيرا من المسائل الاصولية من المسائل اللغوية كالنزاع
في ان صيغة افعل للوجوب او لا وكذا صيغة لا تفعل للحرمة ام لا وان الجمع المحلى يفيد العموم
ام لا وكذا المفرد المحلى وهكذا فان قيل نعم ولكن هنالك فرق وهو ان ما يبحث عنه في علم الاصول
من هذه المسائل هو ما كان بمنزلة القاعدة لاستخراج المسائل الفرعية كالنزاع في الاوضاع
النوعية كصيغة افعل والمشتق والجمع المحلى وامثال ذلك مركبا كان او مفردا
ومثل ان الضمير المتعقب للعام هل يخصصه ام لا فمثل والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن
ومثل ان الضمير الذي سبقه مضاف ومضاف اليه مثل له على الف درهم الا نصفه هل يرجع
الى الاقرب او الابعد مع امكانهما فيتفرع عليه استثناء نصف الدرهم او الخمسمائة بل
وبعض الاوضاع المادية ايضا من جهة العموم والخصوص وغيرهما كالنزاع في كلمة

كل انه للعموم ام لا فكمن وما وانهما لذوي العقول او لغيرهم بل فى اصل سلك اللفظ فيما

حصل فيه تغيير الاصطلاح كالنزاع فان الصلوة والصوم معناهما الاركان المخصوصة ام لا

مما ادعى فيها ثبوت الحقيقة الشرعية وغيرهما بل وكثير من القواعد المذكورة فى علم العربية

مثل معانى الحروف كالباء ومن والى وغير ذلك وبالجملة ما يتعلق بمعرفة حال استخراج الاحكام

الشرعية بان يتنازع فى ان اللفظ هل يفيد هذا الحكم ام هذا الحكم كصيغة الامر والنهى

او هل يفيد عموم الحكم او خصوصه وهل يفيد اخراجه عن الحكم ام لا كالالفاظ العام و

وكل ما يتعلق بالموضوعات التى اخترعها الشارع فهل تصرف الشارع فى اوضاع الا

لفاظ لتحمل على معانيها التى اصطلحها ام لا وهكذا ولا يبحث فى علم الاصول عن اثار

الاوضاع المادية مثل ان الصعيد هو التراب او وجه الارض وهل الانفحة هو الكرش

او الشئ الاصفر الذى يجمد فيه من اللبا وهكذا ولا ريب ان الصدق والكذب من قبيل

الصعيد والانفحة لا من قبيل صيغة افعل وامثالها ولا من باب الصلوة والصوم

وامثالهما لعدم تجدد اصطلاح فيهما كما اشار اليه التفتازانى قلت نعم ولكن نرى ان

الاصوليين يبحثون عن معنى الخبر والانشاء والامر والنهى وامثالها لما يترتب عليها من

الثمرات وذلك لاجل احتمال تجدد الاصطلاح او دعوى ثبوته وتغاير العرف واللغة

فيها ولما كان معرفة امثال المذكورات مما يتوقف عليه معرفة الاحكام الشرعية وطرق

استنباطها ولذلك يبحث عنها فى علم الاصول فكل ما يتوقف معرفة المذكورات عليها

فاذا كان لفظ مستعملا فى تعريف المذكورات وكان مختلفا فيه فى اللغة فلا يتم معرفة

المذكورات الا بتحقيق معنى ذلك اللفظ فلفظ الصدق والكذب مما يتوقف عليه معرفة

الخبر ولا يتم البحث عن حال الخبر ولا يتميز حقيقته الا بمعرفتهما فليس حالهما مثل حال الصعيد

والانفحة فالتحقيق ان البحث فى هذين اللفظين من هذه الجهة لا من حيث دعوى تغير

الاصطلاح كما نقل عن الآمدى ولا انه محض الكلام فى المعنى اللغوى حتى لا يكون له تعلق

بمباحث الاصول فبقى الكلام فى ان البحث فى تفسير اللفظين والخلاف فى معناهما هل هو نزاع

لفظى بالمعنى المشهور او نزاع حقيقى وقد عرفت الوجه وان الظاهر انه ليس بلفظى لكن

لا ثمرة فيه يعتد بها ثم ان كلام العضدى لما كان فى اخر المبحث قبيل ما ذكرنا الا

ذكر المذاهب الثلثة ثم قال والذى يحسم النزاع الاجماع على ان اليهودى اذا قال الاسلام

حق حكمنا بصدقه واذا قال خلافه حكمنا بكذبه وهذه المسئلة لفظية لا يجدي الاطناب

فيها كثير نفع فيمكن تنزيل ما ذكره من كون المسئلة لفظية الى ما ذكرنا واما كلام غيره فلا

يمكن تنزيله على ذلك بل مرادهم ان النزاع في ثبوت الواسطة لفظي كما صرح به السيد عميد الدين

في شرح التهذيب بل هو الظاهر من ابن الحاجب حيث عقد المسئلة لبيان حصر الخبر في القسمين

ونقل القول بالواسطة عن الجاحظ وقال في آخر كلامه وهي لفظية ومرجع الضمير المسئلة

المعقودة ونقله الفاضل الجواد في شرح الزبدة ايضا وتنظر فيه قال بعد نقل قول الجاحظ

باثبات الواسطة ورده واعلم ان النزاع في هذه المسئلة كاللفظي فانا نقطع ان كل خبر

فاما مطابق للمخبر عنه او لا فان اكتفي في الصدق بالمطابقة كيف كان والكذب بعدم

المطابقة كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا في الصدق

والعلم بالعدم في الكذب ثبت الواسطة بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم فيه المطابقة

كذا قيل وفيه نظر يعلم بادنى ملاحظة انتهى **اقول** وجه النظر ان النزاع في اثبات الواسطة

بعينه هو النزاع في معنى الصدق والكذب وليس شيئا على حدة حتى يتفرع عليه ويصير

النزاع لفظيا فلذلك عدل العضدي عما هو ظاهر عبارة ابن الحاجب وفسر اللفظي بما هو

خلاف المشهور وقال انه ليس فيها كثير نفع اذ النزاع اللفظي المصطلح لا نفع فيه اصلا

لا انه قليل النفع فاخذ بمجامع المسئلة وتوابعها ولوازمها ونظر الى مآل المنازعات وجعل

نفس الخلاف في معنى الصدق والكذب وقال انه خلاف لغوي قليل الفائدة فقوله لا يجدي

الاطناب فيها كثير نفع صفة تقييدية لا توضيحية ولو كان المرجع التي ذكرها شيخنا

البهائي كما ذكره لكان فيه نفع كثير فتامل في اطراف هذا الكلام ومعانيه وتعمق النظر

في غامض مقاصده ومبانيه ولا تنظر الى تفردي به كما كثر مقاصد الكتاب ولا تلحظ اليه

بعين الحقارة والى بعين العتاب ثم بعد ذلك فاما قبولا واما اصلاحا واما عفوا

والله الموفق للصواب **تنبيهان الاول** المعتبر في الاتصاف بالصدق والكذب هو

ما يفهم من الكلام ظاهرا لا ما هو المراد منه فلو قال رايت حمارا واراد منه البليد من

دون نصب قرينة فهو متصف بالكذب وان لم يكن المراد مخالفا للواقع وكذا اذا رأى

زيدا واعتقد انه عمرو وقال رايت رجلا فهو صادق لان المفهوم من اللفظ مطابق للواقع

بل وللاعتقاد ايضا وان لم يكن معتقدا في شخص الرجل موافقا للواقع فهو على مذهب

الجاحظ والمخبر في مطابقة الواقع هو مطابقته واقعا ولكن يكفي في الكشف عن ذلك ايضا
المطابقة وان كان نظرا الى نفس الامر ونظيره ما اشرنا اليه في العدالة فان اعتقاد كونه عدلا
في نفس الامر يكفي في اتصافه بالعدالة ثم ذلك الاتصاف دائر مع عدم ظهور الفساد
ثم يتبدل الثاني المشهور ان الصدق والكذب من خواص النسبة الخبرية دون التقييدية
مثل يا زيد الفاضل وغلام زيد وقيل بعدم الفرق بينهما في ذلك لان النسبة التقييدية
ايضا اما مطابق للواقع او غير مطابق فيا زيد الانسان صادق ويا زيد الفرس كاذب و
زيد الفاضل يحتمل والتحقيق على ما ذكره بعض المحققين ان النسبة الذهنية في المركبات
الخبرية تشعر من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى تطابقها او لا تطابقها بل انما اشعرت
بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسبة اخرى خبرية بيان ذلك انك اذا قلت زيد فاضل
فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه يشعر بذاتها بوقوع نسبة اخرى خارجية عنها
وهي ان الفضل ثابت له في نفس الامر لكن تلك النسبة الخارجية اشتملا اما عقليا فان
كانت النسبة الخارجية المشعر بها واقعة كانت الاولى صادقة والا كاذبة واذا لاحظ
العقل تلك النسبة الذهنية من حيث هي هي جوز معها الامرين على السواء وهو
معنى الاحتمال واما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه
لا يشعر من حيث هي هي بان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك
زيد فاضل اذ المتبادر الى الافهام ان لا يوصف شيء الا بما هو ثابت له في الواقع فالنسبة
الخبرية تشعر من حيث هي هي بما يوصف باعتباره بالمطابقة واللامطابقة اي الصدق
والكذب فهي من حيث هي هي محتملة لهما واما التقييدية فانها تشير الى نسبة خبرية
والانشائية تستلزم نسبا خبرية فهما بذلك الاعتبار محتملان الصدق والكذب واما
بحسب مفهوميهما فلا فصح ان الحق هو المشهور من كون الاحتمال من خواص الخبر انتهى ويمكن
ان يكون مرادهم بالاختصاص هو الاطلاق العرفي حقيقة يعني انهم لا يصفون بالصدق
والكذب حقيقة الا النسب الخبرية المقصودة بالذات فاطلاقهما على غيرها مجاز ويتفرع
على ذلك الاحكام المتعلقة بالصدق والكذب فمن نذر لمن قال صدقا درهما وقال الحكماء
الفاضل الاثنين تم النذر باعطائه وان وافق فضله للواقع كما يقتضيه اصل الحقيقة فائدة
الخبر ينقسم الى ما هو معلوم الصدق ضرورة او نظرا او معلوم الكذب وما لا يعلم كذبه ولا صدقه

وهو اما يقطع بصدقه او كذبه او يتساويان فهذه اقسام ستة فالاول اما معلوم بنفسه
كبعض المتواترات او بغيره كقولنا الواحد نصف الاثنين فان صدق ورود ليست من مقتضى
الخبر من حيث انه هذا الخبر بل المطابقة الخبر لما هو كائن في نفس الامر بديهة والثاني مثل
خبر الله والمعصومين والخبر الموافق للنظر الصحيح والثالث هو الخبر الذي علم خلافه الواقع
والرابع مثل خبر العدل الواحد والخامس مثل خبر الكذوب والسادس مثل خبر مجهول الحال
ثم ينقسم الخبر باعتبار آخر الى متواتر وآحاد اما المتواتر فعرفه الاكثرون بانه خبر جماعة يفيد
بنفسه القطع بصدقه وذكروا ان التقييد بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس
الخبر بل اما بالقرائن الزائدة على ما ينفك الخبر عنه عادة من الامور الخارجية كما يجيء في
المحفوف واما بغير القرائن كالعلم بخبره ضرورة او نظرا او بما علم بالقرائن التي لا ينفك
عنها الخبر عادة فهو ما يتعلق بحال المخبر ككونه موسوما بالصدق وعدمه
الفهم وعدمه والمخبر عنه ككونه قريب الوقوع وعدمه ونفس الخبر كالهيئات المقارنة له
الدالة على الوقوع وعدمه فقد يختلف الحال باختلاف الامور المذكورة اقول ويشكل ما
ذكروه بانهم اشترطوا في التواتر تعدد المخبرين وكثرتهم المحدودة من تواطئهم على الكذب عادة
ولا ريب ان مقتضى ذلك ان يكون للكثرة مدخلية في حصول العلم بحيث لو لم تكن لم يحصل العلم
وقولهم ان التقييد بنفسه احتراز عما لو حصل العلم من القرائن الخارجة عن لوازم الخبر من
الامور المتقدمة يقتضي انه اذا حصل العلم بسبب خبر جماعة خاصة من حيث خصوصيات
الخبر يكون متواترا مطلقا سيما مع ملاحظة ما يذكرونه في نفي تعيين العدد وان المدار على ما
يحصل العلم وهو يختلف باختلاف المواضع فلا يقتضي ما ذكر اعتبار الكثرة فيه فعلى هذا
لو اخبر ثلثة بواقعة وحصل العلم بها من جهة خصوص الواقعة ومكان خطر صدق المخبرين وخلو
ذهن السامع من الشبهة يلزم ان يكون هذا متواترا مع ان الظاهر انهم لا يقولون به والحاصل
ان اشتراط الكثرة امر زائد على اعتبار كون المخبرين جماعة فالمعتبر هو الجماعة الكثيرة لا مطلق
الجماعة فالتعريف على ما ذكروه غير مطرد فلو لم نمنع من مدخلية حال المخبرين والسامعين ونفس
الخبر في حصول العلم فلابد ان نعتبرها في حصول العلم بالكثرة فالاولى ان يقال انه خبر جماعة
يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة وان كان للوازم الخبر مدخلية في افادة تلك الكثرة العلم
ثم ان الحق امكان تحقق الخبر المتواتر وحصول العلم به وقد خالف في ذلك السمنية والبراهمة

وهما طائفتان من اهل الهند اوليهما عبدة الاوثان قائلة بالتناسخ والثانية من الحكماء على
زعمهم وكلاهما نافيتان للاديان والنبوات وبعضهم حتى المنع ببطلانه كان عن ما مضى لا الوجود
لنا الجزم بوجود البلدان النائية كالهند والصين والامم الخالية كقوم فرعون وقوم موسى
متفرقة من دون تشكيك كالجزم بالمشاهدات وللسمنية شبه واهية مثل انهم قالوا اولا
انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وهو محال عادة وهذا الزعم انه مدفوع بوقوعه
كما ذكرنا قياس مع الفارق لوجود الداعي فيما نحن فيه دون ما ذكر وثانيا انه لو حصل العلم
به لزم اجتماع النقيضين لو تواتر نقيضه ايضا وفيه ان هذا الفرض محال وثالثا لو حصل
به لحصل بما نقله اليهود والنصارى عن نبيهم بانه لا نبي بعده فيبطل دين محمد ص وفيه منع تحقق
التواتر فيما ذكروه لانتفاء الشرائط في الوسائط في افادة العلم بالكثرة وبخت نصر قد استاصل
اليهود فلم يبق منهم عدد التواتر وكذا النصارى في اوائلهم لانهم لم يكونوا عدد التواتر مع ان
عدم العلم بتساوي الطبقات يكفي في المنع ولا يهمنا اثبات العدم واعلم ان هيهنا دقيقة
لا بد ان ينبه عليها وهو انه قد يشتبه ما يحصل العلم فيه بسبب التسامع والتظافر وعدم
وجود المخالف بالتواتر فمثل علمنا بالهند والصين ورستم وحاتم ليس من جهة التواتر لانا
لم نسمع الا من اهل عصرنا وهم لم يرووا لنا عن سلفهم ذلك اصلا فضلا عن عدد يحصل به
التواتر وهكذا وذلك وان لم يستلزم عدم حصول التواتر في نفس الامر الا ان علمنا لم يحصل
من جهته بل الظاهر انه من جهة ان اهل العصر قاطبة مجمعون على ذلك اما بالتصريح او بظهور
ان سكوتهم مبني على عدم بطلان هذا النقل فكثرة تداول ما ذكر على الالسنة وعدم وجود
مخالف في ذلك في العصر ولا نقل عن سلف في عصره يفيد القطع بصحته وبذلك نظير الاجماع
على المسألة وليس ذلك من باب التواتر فالظاهر ان وجود البلاد النائية والامم الخالية لنا يكون
من هذا الباب لا من باب التواتر بل الذي يحصل لنا من باب التواتر في هذا العصر ليس من
باب تلك الامثلة والمثال المناسب لهذا العصر هو نقل زلزلة وقعت في بلد فكان
الواردون المشاهدون لذلك وتظافروا في الاخبار حتى حصل القطع فعلى هذا فاجتماع اليهود
والنصارى على الخبر او على ملتهم ليس من احد القبيلين اما التواتر فلعدم العلم بتساوي
الطبقات بل العلم بالعدم كما ذكرنا واما الاجماع فلوجود المخالف من المسلمين وغيرهم فلا
تغفل فان اكثر الامثلة التي يذكرونه في هذا الباب من باب الثاني لا الاول وكم من فرق بينهما

ثانيهما ان الكذب يجوز على كل واحد من الآحاد فيجوز على الجميع لانه عبارة عن الآحاد وفيه منع
اتحاد المجموع مع الآحاد فان العسكر يفتح البلاد ويظفر ولا يتمشى ذلك من كل واحد العشرة
من حكمها ان الواحد جزء منها بخلاف الواحد فلا يلزم من حصول العلم من اخبار الجميع بسبب
التعاضد والتقوي حصوله من كل واحد وذكروا غير ذلك ايضا من الشبه الواهية القابلة
الدفع مع انها تشكيكات في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب كالشبه السوفسطائية
المنكرين للحسيات فان غاية مراتب الجواب المنع وهم منكرون ايضا ولهم شبهتان اخريان
انما تردان على من قال بان العلم الحاصل من التواتر ضروري كما هو المشهور وهو انه لو حصل
العلم به بالضرورة لما فرقنا بينه وبين سائر الضروريات واللازم باطل لانا نفرق بين
وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين وانه لو كان ضروريا لما اختلف فيه ونحن
لكم مخالفون فيه مع انهما لا يردان الا على القول بكون العلم به ضروريا لا
مطلقا يرد على الاول ان الفرق انما هو من جهة تفاوت الضروريات في حصول العلم
من جهة كثرة المؤانسة ببعضها دون بعض وعلى الثاني ان الضرورة لا تستلزم عدم
المخالفة لما نشاهد في السوفسطائية وانما هو من جهة خبث وعناد **تنبيهات الاول**
انهم اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالتواتر فالمشهور انه ضروري وقال الكعبي وابو
الحسين والجويني وامام الحرمين انه نظري وعن الغزالي الميل الى الواسطة وذهب السيد
الى التوقف في موضع والى التفصيل في موضع اخر وارتضاه الشيخ في العدة والاقرب عندي
القول بالتفصيل احتج المشهور بانه لو كان نظريا لتوقف على توسط المقدمتين واللازم
منتف لانا نعلم علما قطعيا بالمتواترات مثل وجود مكة وهند وغيرهما مع انتفاء ذلك
وايضا لو كان نظريا لما حصل لمن لا قدرة له على النظر كالعوام والصبيان وايضا يلزم ان
لا يعلم من ترك النظر قصدا اذ كل علم نظري فان العالم به يجد نفسه اولا شاكا ثم طالبا
ونحن لا نجد انفسنا طالبين لوجود مكة ويمكن دفع الاول بانا نمنع عدم الاحتياج
الى توسط المقدمتين في المتواترات مطلقا نعم يتم فيما حصل القطع من جهة التواتر
اضطرارا فان الضروريات على قسمين قسم منها ما يحصل بعد حصول مباديها اضطرارا
وبدون الكسب كالمشاهدات وضروريات الدين ووجود مكة وهند وامثال ذلك
ومنها ما هو مسبوق بالكسب كالمسائل العلمية التي لا بد ان يحصل التتبع فيها من جهة

ملاحظة الكتب وملاقاة اهل العلم والاستماع منهم اصولية كانت او فرعية ولا ريب

ان التتبع او استماع الخبر يتدرج في حصول الرجحان في النظر الى حيث يترتب المتتبع على

حصول العلم فيلاحظ المقدمات من كون هذه الاخبار مسموعة ومنوطة بالحس وان

هؤلاء الجماعة الكثيرين لا يتواطؤن على الكذب ثم يحصل له القطع بمضمونها فهذا

نظري من مقدمات النظريات بحيث حصول العلم ايضا اذا ذهل عن المقدمتين فقد يتوالى

القطع ويحتاج الى مراجعة المقدمات وهو ما يحصل في كثير من المتواترات فلا في البعض

وان كان ايضا لا ينفك عن المقدمات لكنها لا تحتاج الى المراجعة اليها والاعتماد عليها فاما

متعددا فان كان مراد المشهور هو ذلك فمرحبا بالوفاق وان كان مرادهم ان كل متواتر لا

يحتاج الى النظر مطلقا فهو مكابرة والى ما ذكرنا ينظر كلام سيدنا المرتضى حيث قال

ان اخبار البلدان والوقائع والملوك وهجرة النبي ومغازيه وما يجري هذا المجرى يجوز

ان يكون العلم بها ضرورية من فعل الله تعالى ويجوز ان يكون مكتسبا من افعال العباد واما

ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات النبي وكثير من احكام الشريعة والنص الحاصل على الائمة

فنقطع على انه مستدل عليه وهذا هو التفصيل الذي اشرنا اليه وارتضاه الشيخ في العدة

والظاهر ان القول بالتوقف المنسوب اليه ايضا انما هو في القسم الاول من الضروريات ومعناه

التوقف الشك والتأمل فان العلم هل يحصل بجعل الله تعالى اضطرارا من دون اختيار العبد

بعد حصول المقدمات او يحصل من جهة كسب العبد والتأمل في المقدمات من كون المخبرين

عددا يمتنع كذبهم وانهم اخبروا عن حس وان لم يكن متفطنا بها حين العلم اذ يصدق انه

ناش من الكسب وان لم يتفطن بالكسب حين العلم اذ لا فرق بين المعلومات الموصلة الى

التي كانت حاصلة بالعلم الجملي او التفصيلي فان من اسس اساسا واصل اصلا وقاعدة يتفرع

عليه فروع كثيرة فقد اكتسب في ذلك فكلما ترتب عنده نتيجة على ما اصله بسبب علمه بها اجمالا

بعيد فانه من كسبه وان احتمل ايضا ان يكون مع ذلك القاء العلم فيه وعن فضل الله

بجريه عادته عقيب اخبار هذا العدد من المخبرين ومما ذكرنا ظهر ان المتواترات بعد العلم

بالتواتر ايضا يمكن ان يكون نظريا فضلا من ابتداء الامر واما الدليل الثاني ففيه ان

العوام والصبيان ايضا لهم معلومات نظرية بالضرورة وانهم يستفيدون ذلك من

المقدمات وترتيب فانظم مقدمات الدليل ويحصل لهم النتيجة لكنهم لا يتفطنون بها

من حيث هي كذلك والمتيقنات العادية لا اشكال فيها ولا دقة بحيث لم تحصل للعوام والصبيان
بل هي اوائل العالم واساس عيش بني آدم غالبا على المقدمات العادية التي يفهمها اكثر العقلاء
والا فلا تجد احدا من غير العلماء والاذكياء يميز من نفعه وخيره من شره مع انه لا يمتنع
على قاعدة ادراك الحسن والقبح العقلي ولزوم الاجتناب عن المفاسد وحسن ارتكاب المنافع
والنظري هو ما كان العلم به موقوفا على المقدمتين لا ما العلم بهما وبنظمهما كما ذكرنا انهما
من الدليل الثالث **واحتج** القائلون بكونه نظريا بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى
توسط المقدمات والتالي باطل لانه يتوقف على العلم بان المخبر عنه محسوس وان هذه
الجماعة لا يتواطؤن على الكذب **والجواب** بمنع التوقف على ذلك اذ العلم بالصدق ضروري
حاصل بالعادة ووجود صورة الترتيب للمقدمتين لا يستلزم الاحتياج اليه على ان
مثل ذلك موجود في كل ضروري فان في قولنا الكل اعظم من الجزء يمكن ان يقال لان الكل
مشتمل على جزء آخر غيره وما هو كذلك فهو اعظم ومما ذكرنا من بيان التفصيل يعرف حقيقة
الحال وان الحق هو التفصيل واما مذهب الغزالي فالذي نقل عنه في كتابه المستصفى انه قال
العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه
مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا الموجود
لا يكون معدوما فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين احدهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف
احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا
يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه وقال
التفتازاني ان حاصل كلامه انه ليس اوليا ولا كسبيا بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها
مثل قولنا العشرة نصف العشرين وانت بعد التامل فيما ذكرنا تعرف انه ليس من هذا القبيل
وان الحق ما ذكرنا من التفصيل والظاهر ان ما ذكره الغزالي نوع من النظري لا واسطة و
نسب العلامة في التهذيب القول بالنظرية اليه ولعل مراد الغزالي انه من باب نظريات العوام
فانهم وان استفادوها من المقدمتين لكنهم لم يتفطنوا بهما بكيفيتهما المترتبة في نفس
الامر فكان الغزالي قسم النظري الى قسمين بالنسبة الى الناظرين وهو في الحقيقة تقسيم
للناظرين لا للنظري فكانه قال العالم والعامي كلاهما متساويان في النظر فيما نحن فيه
مع ان سلوك النظريات **الثاني** انهم بعد ما عرفوا المتواتر بما نقلنا عنهم قالوا ان هذا

المعنى يتحقق بامور ونفس شرط في تحقق هذا الخبر الذي يفيد العلم بنفسه امور ومنها ما يتعلق بالخبرين
ومنها ما يتعلق بالسامع فاما الاول فهو كون المخبرين بالغين في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة
تواطؤهم على الكذب وكون علمهم مستندا الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا
واستواء الطرفين والواسطة بمعنى ان يبلغ كل واحد من الطبقات حد الكثرة المذكورة ان
فيما الوصل هناك اكثر من طبقة والا فلا واسطة ولا تعدد في الطبقات وربما زاد بعضهم
اشتراط كون اخبارهم عن علم ولا دليل عليه بل يكفي حصول العلم من اجتماعهم وان كانت
بعضهم ظانين مع كون الباقين عالمين واقول الكثرة المذكورة التي اشترطوها ان كانت
ماخوذة في ماهية المتواتر في التعريف يختل العموم ولا تدل على ذلك اذ مع ملاحظة مدخلية لوازم
الخبر في حصول العلم وعدم شرطه في الحد فلا حاجة الى الكثرة فاذا حصل العلم بخبر ثلاثة لبيت
صدقهم وسكناهم وتفتيشهم سيما مع انضمام حال نفس الخبر فيحصل العلم ويصدق الحد على ذلك
فيكفي ذلك في تحقق التواتر وان لم تكن ماخوذة في ماهيته فما معنى قولهم واشترطوا في
التواتر وتحقق كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد اذ ذلك من مقومات الماهية عندهم
والا فلا معنى لكون ذلك شرطا لحصول العلم بالمتواتر بعدما اخذوا افادة العلم بنفسه
في تعريفه فان ما يفيد العلم بنفسه لا يتوقف حصول العلم بسببه على شرط اخر كما لا يخفى
وايضا قولهم ويشترط في حصول المتواتر كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد اما ان يراد
اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار الجعل والاصطلاح في التواتر فما معنى تقييده بكونهم
حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب وما وجه تخلية التعريف عن لفظ الكثرة اذ المراد كثرة
الجماعة لا الكثرة مطلقا حتى تشمل الثلاثة مع انه ما ينافي في صدقه في الثلاثة ايضا فلا
يحسن ان يقال الثلاثة ايضا كثير واما ان يراد بها الكثرة المقيدة بما ذكر وحينئذ فنقول ان اريد
من امتناع تواطئهم على الكذب عادة من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر عن لوازم الخبر
وعن كل شيء فمع انهم لا يقولون به لا يلائم تخصيصهم الاحتراز بما كان العلم من جهة القرائن
الخارجة عن لوازم الخبر بل لا بد ان يحترز وامن القرائن اللازمة للخبر ايضا فالمتواتر هو
ما كان افادته العلم من جهة الكثرة لا غير مع انه ليس لذلك معيار معين بل يختلف باختلاف
لوازم الخبر جزما ولذلك لم يعين الجمهور للمتواتر عددا خاصا وان اريد امتناع تواطئهم
على الكذب بلا حظة خصوصيات المواضع وتفاوت لوازم الخبر فيرجع هذا الى ان هذا الشرط

يعني

لمعنى ادراج قيد الكثرة اذ امتناع تواطئهم على الكذب يجب لوازم الخبر كان مستفادا من قولهم

يفيد بنفسه العلم فيرجع الكلام فيه الى البحث الاول وهو ان التعريف مختل للزوم ادراج

قيد الكثرة فيه وان قولهم بنفسه لا يغني عنه وبالجملة كلماتهم هنا في غاية الاختلال فالاولى

في التعريف ما ذكرناه سابقا والذي يظهر من كلام القوم ما يوافق ما اخترناه التعريف

المذكور ان السيد عميد الدين قدس سره في شرح التهذيب حيث قال هو في الاصطلاح عبارة عن

اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم **واما الثاني** فهو كون السامع غير

عالم بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل وان لا يكون قد سبق بشبهة او تقليد الى

اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط مما اختص به سيدنا المرتضى رضي الله عنه ووافقه

من تاخر عنه وهو شرط وجيه وبذلك يجاب عن كل من خالف الاسلام ومذهب الحق

ما ميتر في انكارهم عدم حصول العلم بما تواتر من معجزات النبي صلى الله عليه وآله والنص على الوصي فان كل

من اشرب قلبه حب خلاف ما اقتضاه المتواتر لا يمكن حصول العلم له الا مع تخليته

مما شغله عن ذلك وهو الا نادرا **الثالث** اختلفوا في اقل عدد المتواتر والحق انه لا يشترط فيه

عدد بل المدار على ما حصل العلم بسبب كثرتهم وهو يختلف باختلاف

الموارد وقرائن يوجب القطع في موضع دون موضع وقيل اقله خمسة وقيل اثنا عشر وقيل عشرون

وقيل اربعون وقيل سبعون وقيل غير ذلك وحججهم ركيكة واهية لا تليق بالذكر فلا

نطيل بذكرها وذكر ما فيها وقد اشترط بعض الناس هنا شروطا اخر لا دليل عليها او

اوضح من ان يحتاج الى الذكر فمنهم من شرط الاسلام والعدالة ومنهم من اشترط ان

لا يحويهم بلد ليمتنع تواطؤهم ومنهم من اشترط اختلاف النسب ومنهم من اشترط غير ذلك

والكل باطل ونسب بعضهم الى الشيعة اشتراط دخول المعصومين فيهم وهو افتراء او اشتباه

بالاجماع **تتميم** اذا تكثرت الاخبار في الوقايع واختلفت لكن اشتمل كل منها على معنى

مشترك بينها بالتضمن او الالتزام وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الاخبار

فيسمى ذلك متواترا بالمعنى وقد مثلوا لذلك بشجاعة علي عليه السلام وجود حاتم فقد روي انه عليه السلام

انه فعل في غزاة بدر كذا وفي احد كذا وفي خيبر كذا وهكذا وكذا عن حاتم انه اعطى فلانا

كذا وفلانا كذا وهكذا فان كل واحد من الحكايات الاول يستلزم شجاعته عليه السلام وكل واحد

من الحكايات الاخر يتضمن جود حاتم لان الجود المطلق جزء الجود الخاص وفيه مسامحة

لان الجود صفة للنفس وليس من جملة الافعال حتى تتضمنه بل هي مبدءها وعلتها
فذلك ايضا من باب الاستلزام وتحقيق المقام ان التواتر يتصور على وجوه **الاول** ان يتواتر
الاخبار باللفظ الواحد سواء كان ذلك اللفظ تمام الحديث مثل انما الاعمال بالنيات
على تقدير تواتره كما ادعوه او بعضه كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه ولفظ اني تارك
فيكم الثقلين لوجود تفاوت في سائر الالفاظ الواردة في تلك الاخبار **والثاني** ان
تتواتر بلفظين مترادفين او الفاظ مترادفة مثل الهر طاهر والسنور طاهر والهر طاهر
والهر نظيف وهكذا فيكون اختلاف الاخبار باختلاف الالفاظ المترادفة **والثالث**
ان يتواتر الاخبار بدلالتها على معنى مستقل وان كان دلالة بعضها بالمفهوم والاخرى
بالمنطوق وان اختلفت الفاظها ايضا مثل نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة الحاصلة
من مثل ان يرد في بعض الاخبار ان الماء القليل ينجس بالملاقاة وفي اخر الماء الانقص من
الكر ينجس بالملاقاة وفي اخر اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء بل يتم ذلك على وجه
كان النجاسة في تلك الاخبار مختلفة كما في قوله ولا تشرب سؤر الكلب الا ان يكون حوضا
كبيرا يستقى منه الماء وقوله ع حين سئل عن التوضي في ماء دخله الدجاجة التي وطئت العذرة
لا الا ان يكون الماء كثيرا قدر كر وهكذا فان المطلوب بالنسبة الى الماء القليل ح
انفعاله امر مستقل مقصود بالذات لا امر قليل مشترك منتزع من امور فان الحكم بانفعال
الماء القليل لا بخصوصيات افراده التي يشترك فيها هذا المفهوم وكذلك ايضا اعم من ان
يكون الاخبار منحصرة في بيان هذا المطلب المستقل او مشتملة على بيان مطلب اخر ايضا
والرابع ان يتواتر الاخبار بدلالة تضمنية على شيء مع اختلافها بان يكون ذلك
المدلول التضمني قدرا مشتركا بين تلك الاحاد مثل ان يخبر احد ان زيدا اليوم ضرب
عمرا واخر انه ضرب بكرا واخر انه ضرب خالدا وهكذا الى ان يحصل حد التواتر مع فرض
الواقعة واحدا فانه يحصل العلم بوقوع الضرب من زيد وان لم يحصل العلم بالمضروب وكذا
لو اختلفوا في كيفيات الضرب من ذلك وورود الاخبار فيما تحريم عن العقد المشترك
هو مطلق الحرمان الموجود في ضمن كل واحد من المحرمات **والخامس** ان يتواتر الاخبار
بدلالة التزامية بان يكون ذلك المدلول الالتزامي قدرا مشتركا بينها مثل ان ينهانا عن التناول
عن التوضي عن مطلق الماء القليل اذا لاقاه العذرة وعن الشرب عنه اذا ولغ فيه الكلب

وعن الاغتسال العذاذا لاقاه الميتة وهكذا فان التيمم عن الوضوء في عرف الشارع يدل
بالالتزام على النجاسة وهكذا الشرب لا اغتسال فانه يحصل العلم بنجاسة الماء القليل
بذلك قال الثاني ان يكاثر الاخبار بذكر اشياء تكون ملزومات للازم يكون ذلك اللازم
منشا الظهور تلك الاشياء ومثل الاخبار الواردة في غزوات علي وما ورد في عطايا حاتم
وذلك يتصور على وجهين الاول ان يذكر تلك الوقايع بحيث تدل بالالتزام على الشجاعة
والسخاوة مثل ان يذكر غزوة خيبر بالتفصيل الذي وقع فانه لا يمكن صدورها بهذا
التفصيل والتطويل والمقام الطويل والكرادة من دون الفرار الا عن شجاع بطل قوي
بالغ اعلى درجة الشجاعة وهكذا غزوة فاحد وفي الاحزاب وغيرها فباجتماع هذه الد
يحصل العلم بثبوت اصل الشجاعة التي هي منشا هذه الاثار وهكذا عطايا حاتم والفرق بين
هذا وسابقه ان الدلالة في الاول مقصودة جزما والاخبار مسوقة لبيان ذلك الحكم الا
لتزامي بخلاف ما نحن فيه فانه قد لا يكون بيان الشجاعة مقصودة اصلا وان دل عليها تبعا
فحصول العلم فيما نحن فيه من ملاحظة كل واحد من الاخبار ثم تلاحق كل منها بالاخر الثاني
ان يذكر تلك الوقايع لا بحيث تدل على الشجاعة مثل ان يقال ان فلانا قتل في حرب كذا رجلا
وقال اخر انه قتل في حرب اخر رجلا وهكذا فبعد ملاحظة المجموع يحصل العلم بان مثل ذلك
الاجتماع ناش عن ملكة نفسانية هي الشجاعة وليس ذلك بمحض الاتفاق ومع الجبن او كلا
القصاص ونحو ذلك وكذا في قصة الجود والقدر المشترك الحاصل من تلك الوقايع على النهج
السابق هو كلي القتل والاعطاء وهو لا يفيد الشجاعة ولا الجود ولكن الحاصل من ملاحظة
المجموع من حيث المجموع هو الملكتان ولعل من جعل الجود من باب الدلالة التضمنية غفل
عن هذا فخلط عليه الفرق بين الجود والعطاء ولعل كلام العضدي ناظر الى هذا الوجه
حيث قال واعلم ان الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل القدر المشترك
الحاصل من الجزئيات ذلك وهو المتواتر لا لان احادها صدقت قطعا بل بالعادة انتهى
والظاهر ان غرضنا المقام خال عن وجه يدل على الشجاعة بالالتزام ومع هذا الغرض فلا
كما ذكر من عدم دلالة كل واحد من الوقايع على الشجاعة والسخاوة ولذلك قال بل القدر
المشترك الحاصل من الجزئيات يعني الحاصل من ملاحظة مجموع الجزئيات لا كل واحد منها
هو الشجاعة والسخاوة لا فادتها بكثرتها الملكة النفسانية واما قوله لا لان احادها

صدق بعنوان المتواتر في سائر الاقسام لا ينفك عن صدقها لاحاد بناء على المشهور في معنى
الصدق بلا شبهة وان كان من جهة الدلالة الالتزامية الحاصلة مع كل منها او التضمنية
الحاصلة مع كل منها كما في الصورتين السابقتين واما في ذلك فلا يستلزم صدق كل واحد
من الوقايع فضلا عن جميعها ولكن العادة تحصل العلم بالقدر المشترك يعني ما هو قدر
مشترك في كونه لازما لها وهو الشجاعة او السخاوة من سماع تلك الواقعات وان لم يحكم
العقل بصدق واحد من الواقعات بعنوان القطع او الاشتراك بينها في الدلالة التزامي والقدر
المشترك انما يحصل من جميعها هذا ويظهر من العضدي في هذا المقام انه خص المتواتر المعنوي
في الوجه الثاني من الوجهين ومقتضاه انه تحصل بمجموع الاحاد الدلالة على القدر المشترك
بعنوان القطع لا ان الدلالة كانت حاصلة في كل واحد من الاحاد ولكن القطع حصل بمجموعها
والا فكان اللازم عليه ان ينبه على ان ذلك مناقشة في المثال مع ان المثال الذي ذكره
قابل لكلا الوجهين كما عرفت وادخال الاول تحت المتواتر اللفظي وكذا بعض ما تقدم من
الاقسام مشكل وعلى هذا فجميع اقسام المتواتر بجميعها قسمان احدهما ان يدل احاد الاخبار
على شيء يوجب كثرتها مع دلالتها على ذلك الشيء القطع بحصول ذلك الشيء وذلك هو ما عدا
الوجه الثاني من القسم السادس من الاقسام والثاني ان يحصل من مجموع احاد متكثرة الدلالة
على شيء وكانت مقطوعا بها ويمكن ان يمثل للوجه الثاني بالاخبار التي وردت في نجاسة
الماء القليل بالخصوصيات المعينة من جهة النجاسة ومن جهة الماء معا فان بملاحظة مجموعها
يمكن دعوى القطع بانها تدل على نجاسة مطلق الماء القليل بل القطع ان الحكم كلي ولو كان
الحكم بالنجاسات المخصوصة كان واردا في مطلق الماء القليل كما هو مضمون بعض الاخبار فان
عموم الموضوع لا ينفع مع خصوص الحكم اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكروه في تعريف التواتر
من اشتراط كونه منوطا بالحس فان ارادوا ادراج المشترك المعنوي في التعريف فلا بد ان يقال
المتواتر هو ما يكون نقل المخبرين منوطا بالحس وموجبا بنفسه العلم بذلك المحسوس او بالقدر
المشترك بين الاحاد الموجود الذي هو غير محسوس في نفسه وان تحقق المحسوسية بسبب وجود
الفرد او بلد ونحو سواء كان فهم اللزوم من جهة كل واحد من الاحاد او من مجموعها وعلى هذا
يندفع الاشكال الذي اورده المحقق البهائي على الاجماع المنقول بالخبر المتواتر كما اشرنا اليه
سابقا فيكون هذا القسم من الخبر المتواتر والاجماع المتواتر من قبيل اهل الاجماع وفهم

اراد الكل بمطابقة اوانهم لا تواطؤهم فكما ان فطان الاقوال المحسوسة ومطابقة الاراء مدركة
بالعقل فكذلك في الاجماع المتواتر والخبر المتواتر بالمعنى الآخر ويمكن ان يجيء في الحجة الاولى
من الوجهين ان العلم يحصل بفرد محسوس من الافراد مع العلم بمقارنتها مع لا انه معها المعنى يدل
عليه كل واحد من الاحاد فيحصل للسامع وكذلك فيما قبله **قانون** خبر الواحد ما لم يبلغ الى
حد التواتر كثرت رواته ام قلت وقيل ما افاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض
ما زاد نقلته على ثلثة هكذا ذكره ابن الحاجب وقرره العضدي وقال التفتازاني في تفسيره
اي خبر لا يفيد العلم بنفسه سواء لم يفد العلم اصلا او افاد بالقرائن الزائدة فالحد على
هذا لا واسطة بين الخبر المتواتر وخبر الواحد فالمستفيض نوع منه **اقول** قد عرفت انهم عرفوا
المتواتر بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم واحترزوا بالتقييد بنفسه عما لو حصل العلم من
القرائن الخارجة عما لا ينفك الخبر عنه عادة كشق الثوب والصراخ والجنازة في المثال الآتي
فظهر ان مدخلية القرائن الداخلة في حصول العلم لا تمنع بكونه متواترا وان كان للكثرة ايضا
مدخلية في حصول العلم فاذا كان خبر الواحد بقرينة المقابلة هو ما لم يثبت له حد التواتر
يعني لم يكن ما حصل العلم به من جهة الكثرة فيكون له فردان فرد لا يثبت به العلم اصلا وفرد
لا يثبت العلم به من جهة الكثرة وان حصل من جهة القرائن الداخلة او الخارجة او كليهما ودليل
على امتناع حصول العلم بخبر العدل الواحد بلا حضور القرائن الداخلة كما سنذكره هو الحق
كما هو مختار الاكثر فعلى هذا فلخبر الواحد اقسام كثيرة فمنها ما يفيد القطع من جهة القرائن
الداخلة ومنها ما يفيد القطع من جهة القرائن الخارجة ومنها ما يفيد الظن ومنها ما لا
يفيد ايضا وعلى هذا فالمستفيض يمكن دخوله في كل من القسمين فيكون قسما ثالثا ولا مانع
من تداخل الاقسام وهذا هو ظاهر ابن الحاجب والعضدي فاذا لم يبلغ الكثرة حيث
يكون له في العرف والعادة مدخلية في الامتناع من التواطؤ على الكذب مثل الثلثة والاربعة
والخمسة وان حصل العلم من جهة القرائن الداخلة فهو مستفيض قطعي وان زاد على المذكور
بحيث يمتنع التواطؤ على الكذب بمثل هذا العدد في بعض الاوقات ولكن لم يحصل فيما
نحن فيه فهذا مستفيض ظني ويمكن الحاق الاول بالمتواتر على ما مر من الاشارة اليه من القول
بكون خبر الثلثة اذا كان قطعيا متواترا والحاق الثاني بخبر الواحد ويمكن جعلهما قسمين
من خبر الواحد على ما بينا من جعل خبر الواحد اعم من الظني وبالجملة كلام القوم هنا غير محرر

ويرجع النزاع الى ان خبر الواحد الخالي عن القرائن الزائدة هل يفيد العلم ام لا وعلى الاول
فهل هو مطرد ام لا وعلى الثاني فهل يفيد العلم مع القرائن الزائدة ام لا فهناك اقوال اربعة
واعلم ان القول بافادة العلم مع قطع النظر عن القرائن الخارجة والداخلة في خبر غير
العدل لم يعهد من احد منهم وكذا اشتراط العدالة في الخبر المحفوف بالقرائن الخارجة
فمحل نزاعهم في غير المحفوف بالقرائن الخارجة مخصوص بخبر العدل وفيه اعم فلنقدم الكلام
في خبر العدل الخالي عن القرائن الخارجة فالمشهور وعليه اكثر العلماء عدم افادته العلم مطلقا وذهب احمد
من العامة الى انه يفيد العلم مطردا وذهب قوم الى انه يفيد غير مطرد وهذا اظهر لانا
كثيرا ما نجد بالوجدان حصول العلم من خبر العدل الواحد بملاحظة القرائن اللازمة
للخبر التي لا ينفك عنها عادة وان لم يكن هناك قرينة خارجة اذ قد عرفت ان اعتبار القرائن
الداخلة لم يخرج عن تعريف خبر الواحد ولكن ذلك لا يطرد كما هو شاهد بالوجدان بل
لا يبعد القول بحصول ذلك في خبر غير العدل ايضا ومما استدل به القائل بالاطراد في خبر
العدل من انه لو لم يفد العلم لما وجب العمل به بل لم يجز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به
علم وان يتبعون الا الظن والتالي باطل للاجماع فالمقدم مثله فهو باطل لان الاجماع
انما هو الباعث على العمل بالظن وهو قاطع ولهم تعلق النهي بالعمل بالظن في الفروع انما
هو في الاصول كما سيجيء **واحتج** الجمهور بوجوه ثلثة **الاول** انه لو حصل بلا قرينة
بعض خارجية لكان عاديا اذ لا علية عندنا ولا ترتب الا باجراء الله عادته على خلق شيء
اخر ولو كان عاديا لاطرد كالخبر المتواتر وانتفاء اللازم بين **الثاني** انه لو حصل العلم به
لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة
بل واقع واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم
اجتماع النقيضين **الثالث** لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد
وهو خلاف الاجماع **والجواب** عن الاول منع بطلان التالي ان اراد انه لا يفيد القطع
اذا فرض صورة اخرى مثله اذ نحن نقول في الصورة التي فرضنا كون خبر الواحد مفيدا
للعلم من جهة القرائن الداخلة انه اذا فرض مثل هذا الخبر في موضع اخر لم يتفاوت
فيه القرائن المذكورة ايضا يفيد العلم فان اراد من عدم الاطراد عدم الافادة في مثل
ذلك الموضع ايضا فهو ممنوع وان اراد في جميع افراد خبر الواحد فلا يضرنا كالمتواتر فانه ايضا

يختلف

يختلف باختلاف المواد وكما صح جوابه فكلما اراده من الاطراد وجريان العادة في المتواتر

فنريد نظيره فيما نحن فيه وقد يورد على هذا الدليل بان دعوى الملازمة لغو اذ لو كان تعليلا

لثبت الاطراد بطريق الاولى واراده نفي كون ذلك على سبيل الاتفاق من ذلك بابا التعليل

بقوله اذ لا علية ولا ترتب اه وفيه ان هذا الدليل منا لا شاعرة وهم لم يجعلوا عدم العلية

والترتب العقلي بمعزوغا عنه عندهم ان الامر هنا منحصر في كون الترتب عاديا وكونه بسبب جريان

عادة الله به ومقتضاه الدوام فلا يكون من باب محض الاتفاق ولا ينافيه التعليل بقوله

اذ لا علية ولا ترتب اه فان المحصى بالنسبة المحض الاتفاق وعن الثاني ان هذا الدليل

انما ينهض على القائل بالاطراد ونحن لا نقول به في كل خبر عملا بمنع لزوم حصول العلم بالمتنا

وان هذا الفرض غير متحقق كما من نظيره في تشبث السوفسطائية في المتواتر ولو فرض ان احدا ادعى

حصول العلم بخبر بسبب القرائن الداخلة واخر بنقيضه ظهر ان احدهما اخطأ في دعوى العلم

وكذلك لو ادعيا حصول العلم بخبر ثم ظهر له العلم بنقيضه بخبر اخر فقوله ان ذلك جائز

بالضرورة بل واقع ان اراد مجرد صدور خبر عدلين فقط في النقيض فهو كذلك لكنا لا نقول

بحصول العلم منهما وان اراد حصول العلم اليقيني لاحد من خبر بسبب القرائن الداخلة ولاخر

بنقيضه فهو جائز الوقوع لكن ذلك كاشف عن الخطأ في دعوى العلم ونظيره في البراهين

غير محصور وعن الثالث ان اراد ما لو حصل به العلم للمخالف بالاجتهاد ايضا وكذب ان المخالف

لم يخطئ جزما ودعوى الاجماع على خلافه باطل قطعا وان اراد ما لو لم يحصل العلم به للمخالف فهو

كما ذكره من عنوان المخالفة ولا غائلة فيه اذ ربما يحصل لاحد العلم اليقيني ولا يحصل لاخر وكل

مكلف بما حصل لديه والظاهر ان الدليلين الاخيرين في مقابل من يقول بالاطراد واما الخبر

المحفوف بالقرائن الخارجة فالاظهر فيه انه قد يفيد القطع وذهب قوم الى المنع لنا انه لو

اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج

المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله وكذا الملك واكابر مملكته فانه

يحصل بذلك العلم بصحة الخبر ويعلم به موت الولد وجدانا ضرورة بلا اعتراء فيه شك ولا

بل وقد يحصل من دون ذلك واما ما اورد عليه من التشكيك ومنع العلم اذ لعله غشي عليه

فافاق او مات ولد اخر له فجأة واعتقد الجرأة المشرف على الموت ففيه انها احتمالات

عقلية لا تنافي العلوم العادية مع انا نفرض الواقعة بحيث لا يبقى فيه الاحتمالات وكك

ما قيل ان فى لنا العلم العادى من جهة القرائن من دون مدخلية الخبر كالعلم بخجل الخجل ووجل
الوجل وارتضاع الطفل اللبن من الثدى ونحوها فان القرينة قد تستقل بافادة العلم
مدفوع بانه حصل بالخبر بضميمة القرائن اذ لولا الخبر يجوز موت شخص اخر والحق ان امكان
حصول العلم بديهى لا يقبل التشكيك واحتج المنكرون بالوجوه الثلاثة المتقدمة والجواب
عنها يظهر مما ذكرنا ثمة فلا نعيدها ثم ان بعضهم ذكر ان الخبر المحفوف بالقرائن القطعية
لم يقع فى الشرعيات اقول امكان حصوله للحاضرين المستمعين من الصحابة والتابعين
والمقاربين عهد الائمة مما لا يمكن انكاره وكذلك المحفوف بالقرائن الداخلة واما فى امثال
زماننا فلم نقف عليه فى اخبارنا وما ذكره بعض اصحابنا كالشيخ ره فى اول الاستبصار من
القرائن المفيدة للقطع مثل موافقة الكتاب والسنة والاجماع والعقل فهو ليس مما يفيد
القطع اذ غاية الامر موافقة الخبر لاحد المذكورات وهو لا يفيد قطعية صدوره ولا
دلالته ولو فرض كون مضمونه قطعيا بسبب احد من تلك القرائن فهو الخبر المقرون بالقرينة
الدالة على صحة مضمون الخبر لا صحة نفس الخبر وموضوع المسئلة انما هو الاول فاخبارنا
اليوم كلها ظنية الاسانيد ومخالفة الاخباريين فى ذلك ودعويهم قطعيتها مما لا يصغى
اليه ولعلنا نتكلم فى ذلك بعض الكلام فى باب الاجتهاد والتقليد **قانون** اختلفوا فى
حجية خبر الواحد العارى عن القرائن المفيدة للعلم بصدق نفسه وبصدق مضمونه وان
كان ظنى الدلالة وانما قيدنا بذلك لانه قد يكون مضمونه قطعيا باعتبار موافقته
لدليل قطعى ولم يتعرضوا هنا للخلاف فيه لعدم فائدة مهمة فى الخلاف من حيث حجيته فى
مع ثبوت قطعية مضمونه وقد يكون هو بنفسه قطعيا لكن يكون مضمونه ظنيا باعتبار
كون دلالته ظاهرا لا نصا وخلافهم فى هذا المقام ايضا ليس فيه بل النزاع فى جواز العمل
بالظن مطلقا واما الخبر الذى كان صدقه قطعيا بنفسه ومضمونه فخروجه عن المبحث
فاخص البحث فيما لم يحصل العلم به من حيث السند والمتن معا والحق انه يجوز التعبد
عقلا اى لا يلزم من تجويز العمل به محال او قبيح بلا خلاف فيه من اصحابنا الا ما نقل عن
ابن قبة وتبعه جماعة من الناس تمسكا بانه يؤدى الى تحليل الحرام وتحريم الحلال وانه لو جاز
التعبد به فى الاخبار عن المعصوم لجاز عن الله تعالى ايضا لجامع كون المخبر عادلا فى الصورتين
وفيه ما فيه ويمكن توجيه الاستدلال الاول بان للمحرمات مثلا قبحا ذاتيا وكذا الواجبات

وربما يجب ترك شيء لكونه سببا او موجبا للفساد في العقل او الجسم كالخمر والميتة الموجبين للقساوة وظلمة القلب وتلك خاصيتهما ولا تزول بالجهل فاذا اجوز العمل بخبر الواحد المفيد للظن فلا يؤمن عن الوقوع في تلك المفسدة فتجويز العمل به مظنة الوقوع في الهلكة وقد يمكن دفعه بانا نرى بالعيان ان الشارع الحكيم جوز لنا اخذ اللحم عن اسواق المسلمين وحكم بالحل وان لم نعلم كونها مذكى وكذلك رفع المؤاخذة عن الجاهل والناسي وغيرهما فنعلم من ذلك انه تدارك هذا النقص من شيء اخر مما شرع من الاعمال الشاقة والمجاهدات المتعبة وسائر التكليفات فلا مانع من ان يجوز العمل بالظن الحاصل من خبر الواحد ان كان في نفس الامر موجبا لارتكاب الحرام وترك الواجب ثم اختلفوا في جواز العمل به شرعا والمراد بهذا الجواز هو المعنى العام الشامل للوجوب بل المراد الوجوب لانه اذا جاز العمل به شرعا فلا بد ان يجب ان يعمل على مقتضاه بعنوان الوجوب في الواجب وبعنوان الاستحباب في المستحب وهكذا والحق جواز العمل به بالمعنى المذكور كما هو مختار جمهور المتاخرين خلافا لجماعة من قدمائنا كالسيد وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس والحق انه يدل على ذلك السمع والعقل كلاهما كما سيجيء خلافا لجماعة حيث انكروا دلالة العقل عليه لنا وجوه

الاول قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التبين عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوأ حالا من الفاسق وهو واضح الفساد هكذا ذكره كثير من الاصوليين والوجه عندي انه ليس من باب مفهوم الشرط لان غاية ما يمكن توجيهه على ذلك ان يكون المعنى ان جاءكم خبر الفاسق فتبينوا ومفهومه ان لم يجئكم خبر الفاسق فلا يجب التبين سواء لم يجئكم خبر اصلا او جاءكم خبر عدل فالمطلوب داخل في المفهوم وان لم يكن هو هو وفيه اولا ان ظاهر الآية ان جاءكم الفاسق بالخبر ومفهومه ان لم يجئ الفاسق بالخبر لا ان لم يجئ خبر الفاسق وثانيا ان المراد بالتبين والتثبت طلب ظهور حال الخبر الفاسق والثبات والقرار حتى يظهر حال الخبر الفاسق فكانه قال تبينوا خبر الفاسق فالمفهوم يقتضي عدم وجوب تبين حال الخبر الفاسق لا خبر العادل للزوم وحدة الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء نعم لما كان مقدم المفهوم ان لم يجئكم خبر الفاسق بحيث يشمل ما لو لم يكن

هناك خبر اصلا او كان ولكن كان خبر العادل فيندرج فيه خبر العادل ولكن لا يدل
على عدم وجوب تبينه مع ان ذلك خروج عن حقايق الكلام وترك للعرف والعادة بمجرد
احتمال كون السالبة منتفية الموضوع ولا ريب انه مجاز لا يصار اليه وقسمة المنطقين
السالبة الى الموجود الموضوع والمنتفي الموضوع لا توجب كونه معنى حقيقيا لها او عرفيا وال
والسنة انما وردا على مصطلح اهل اللغة والعرف لا مصطلح اهل الميزان فالاعتماد على
مفهوم الوصف فانا وان لم نقل بحجيته في نفسه لكنه قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام
كما اشرنا اليه في مباحث المفاهيم وعلى فرض امكان تصوير مفهوم الشرط في هذا الكلام
فلا يخفى ان حجية مثل هذا المفهوم الوصفي اوضح من حجية هذا الفرد من المفهوم الشرطي
نعم لو جعل معنى الاية ان كان المنبئ فاسقا فتبينوا الصار ذلك من باب مفهوم الشرط
خلاف الظاهر وكيف كان فحجية الاستدلال بالاية والخدشة في الاستدلال بان المفهوم
نفي وجوب التبين وهو لا يدل الا على جواز المقصود اثبات الوجوب لا وجه لها لما اشرنا
اليه من معنى الجواز ولعدم القائل بالفصل فمن قال بالجواز قال بالوجوب وسيجيء تمام
الكلام ثم ان هذا الاستدلال انما ينهض على من جوز العمل بالمفاهيم وبالظن الحاصل
من الظواهر في مسائل الاصول وقد عرفت في المباحث السالفة التحقيق فيهما وستعرف في
ايضا واعترض ايضا بان سبب نزول الاية ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث وليد بن عقبة بن ابي معيط الى
بني المصطلق مصدقا فلما قربا الى ديارهم ركبوا مستقبلين فحسبهم مقاتليه فرجع واخبر
رسول الله صلى الله عليه وسلم بانهم ارتدوا فنزلت الاية وايضا التعليل بقوله ان تصيبوا الخ انما يجري
فيه وفي مثله لا مطلق الخبر والمقصود اثبات حجية مطلق الخبر والاول يرد ورد بما حققنا
سابقا من ان العبرة بعموم اللفظ ولفظ فاسق ونبا منكر لا يدل على العموم كما لا يخفى اذ لو
كان المراد الخصوص لناسب العهد والتعريف باللام والثاني بان التعليل لبيان ان خبر الفاسق
معرض لمثل هذه المفسدة العظمى لانه كذب مطلقا وفي جميع الافراد وذلك لا يوجب
اختصاص التبين بمثل هذه الواقعة مع ان ذلك ايضا يفيد المطلوب اذ مفهومه يقتضي عدم
التثبت في مثل هذه الواقعة لخبر العادل عملا بالعلة المنصوصة في المنطوق وقد
يعترض ايضا بان العمل بخبر العدل لا يصح في مورد نزول الاية لعدم جواز العمل بخبر العدل
الواحد في الارتداد فلا يدل على حجية خبر العدل مطلقا فعلى هذا فالنكتة في ذكر

الفاسق التنبيه على فسق الوليد وتعييره عليه والا فكان يكون ان يقول ان جاءكم احد نحوه

وفيه ان عدم جواز العمل بخبر العدل في الردة لا ينفي حجية المفهوم لامكان التخصيص يعني

اخراج المورد عن عام المفهوم بدليل خارجي والمناسب للتصريح هو التعريف والعهد

فالعدول عنه بعد ترك ذكر مثل احد ونحوه يدل على ان ذلك من جهة اعتبار المفهوم

مع ان عدم قبول خبر العدل الواحد في الردة انما هو اذا لم ينضم اليه اخر بخلاف خبر الفا

فانه لا يقبل اصلا فكانه اريد ان جاءكم فاسق بخبر لو كان خبر غير الارتداد فلا تقبلوه

اصلا لا منضما ولا منفردا الا مع التثبت بخلاف خبر العدل فانه يقبل في الجملة اما

في غير الردة فمطلقا واما في الردة فمع انضمام الغير **الثاني** قوله تعالى فلولا نفر من

كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا اه وجه الدلالة انه اوجب الحذر عند انذار الطوائف

للاقوام وهو يتحقق بانذار كل طائفة من الطوائف لقومهم ولما لم يدل لفظ الفرقة على

كونهم عدد التواتر فلفظ الطائفة اولى بعدم الدلالة بل الظاهر ان الفرقة يطلق على الثلثة

فيصدق الطائفة على الاثنين بل الواحد ايضا ولا ينافي ضمير الجمع في قوله تعالى ليتفقهوا

في شموله للواحد ايضا لانه عبارة عن الطوائف ولا يلزم من ذلك كون اعتبار الانذار

من جميع الطوائف لصدق حصوله بانذار كل واحد منهم كل واحد من الاقوام ثم يصدق

حصوله بملاحظة كل واحد واحد منهم بالنسبة الى قومهم وكيف كان فالمقصود اثبات

حجية خبر الواحد لا حجية مجرد خبر رجل واحد مع انه لا قائل بالفرق في جانب المنع واما

دلالة الاية على وجوب الحذر فلان التهديد المستفاد من كلمة لولا يدل على وجوب النفر

وتعليل النفر بالتفقه يدل على وجوبه وكذا تعليله بالانذار ومن المستبعد جدا ا

الانذار وعدم وجوب اطاعة المستمع بل المتبادر وجوب الاطاعة للمنذرين والمشهور

في وجه الدلالة ان كلمة لعل للترجي وهو ممتنع على الله تعالى فلا بد من اخراجها عن ظا

هرها واقرب مجازاتها الطلب الذي هو في معنى الامر الظاهر في الوجوب وهو فاسد

لما بيناه في بحث الامر وقيل ان اقرب مجازاتها مطلق الطلب فحمله على الوجوب لانه لا

معنى لندب الحذر وجوازه فانه ان حصل المقتضي له فيجب والا فلا يحسن ورد بان ندب الحذر

لا معنى له اذا كان المقتضي موجودا قطعا او ظنا واما مع احتمال وجود المقتضي فيهما

كان الحذر مندوبا كالحذر عن الطهارة بالماء المشمس مخافة حصول البرص **اقول**

نعم ولكن لا معنى لاستحباب الحذر هنا بمعنى انه يستحب الحذر عما انذر به بخبر الواحد
بمعنى العمل بمدلوله مطلقا فانه قد يكون خبر الواحد دالا على الوجوب ولا معنى لاستحباب
الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر بانه يستحب ان يعمل بهذا الواجب وكذلك لا يصح حمل
الطلب على القدر المشترك بينهما بمعنى انه يجب الحذر بخبر الطائفة اذا حصل منه القطع
ويستحب اذا حصل منه الظن فان معناه استحباب الحذر عن الانذار الظني الحاصل على
سبيل الايجاب وحاصل الكلام ان القول باستحباب العمل بخبر الواحد المفيد للوجوب
مع بقاء الوجوب على معناه الحقيقي مما لا يتصور له معنى محصل فان استحباب الواجب لا
يتصور الا في افضل فردي الواجب التخييري والمفروض انه لا يتصور له فرد اخر سوى العمل
بمقتضى الاصل فان الكلام في العمل بخبر الواحد من حيث هو لا اذا كان معارضا لظاهر الآية
او الاجماع او غيرهما والتخيير بين العمل بالاصل والعمل بخبر الواحد لا معنى له لانه اما يعتبر
مفهوم الاصل في مقابل مفهوم خبر الواحد كليين فيعني ان المكلف مختار بين ان يعمل على
مقتضى الاصل بان يقول لا حكم في المسئلة بالخصوص من الشارع لان الاصل عدم الحكم
الشرعي وبين ان يعمل على مقتضى خبر الواحد بان يقول يوجد في المسئلة حكم من الشارع
هذا الى التخيير بين الاذعان بثبوت الحكم وعدم ثبوته ولكن يستحب الاذعان بثبوت الحكم واما
يعتبر الاصل الخاص في مقابل الخبر الخاص مثل ان يقول الاصل برائة الذمة عن مقتضى الوجوب
الذي هو مدلول هذا الخبر الخاص مثلا فيعني ان المكلف مخير بين ان يعلم ذمته بريئة من هذا
التكليف وبين ان يعلم ذمته مشغولة بمقتضى مدلول الخبر وعلى اي الفرضين لا يصح جواز اعتقاد
الوجوب الذي هو مدلول الخبر وما يتوهم ان هذا من باب التخيير في الرجوع الى المجتهدين المتساويين
في الرأي او الى الخبرين المتعارضين المتساويين من جهة الترجيح فهو باطل لان التخيير في هاتين
الصورتين انما هو في حال الاضطرار وارشاد لطريقة العمل في صورة جهالة الحكم وعدم
وجود ما يفيد القطع بالحكم ولا ريب انه لا يعلم في هاتين الصورتين كون خصوص احد الحكمين
من الشارع بل يحتمل ان يكون كل منهما حقا ولكن لما لم يعين ولا سبيل الى العلم رخص لنا
الشارع في الاخذ بايهما شئنا من باب التسليم واما فيما نحن فيه فليس كذلك اذ هو اثبات
الحكم الاولي حين حضور الشارع والاصل الثابت بالعقل والشرع متيقن الثبوت من
الشرع جزما وليس من باب الاحكام الاضطرارية في حال عدم التمكن فالتخيير فيما نحن فيه من باب

التخيير بين خصال الكفارة المصرح به في الكتاب والسنة لا من باب التخيير الذي ولنا عليه
الاحياء والاضطرار حين جهالة الحكم وهذا التخيير قد يتصور بين جواز العمل بالاصل وجواز
العمل بخبر الواحد وقد يتصور بين الاصل وخبر الواحد والاول انما هو من المسائل الاصولية
المبحوث عنها والذي يمكن ان يستدل عليه بعد بيان الحمد المستفاد من الاية على ما بني
عليه الماول انما هو من باب المسائل الفقهية المستنبطة من آحاد اخبار الاحاد وحمله على
الاستحباب انما يصح اذا قطع النظر عن دلالتها على الوجوب مثلا يعني اذا عارض خبر الواحد
للاصل فيجوز العمل بكل منهما لكن يستحب اختيار العمل بخبر الواحد فهو في معنى التخيير في المطلق
بخبر الواحد بين الاتيان به وعدمه وهو صريح في نفي الوجوب ولا يجامع اثباته على سبيل
الوجوب كما توهم فهذا اخراج للخبر عن المدلول المحقق واما التخيير بين الاعتقاد بجواز
العمل بالاصل وبين الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد عند عدم دليل آخر رافع للاصل الذي
هو من المسائل الاصولية فهو غلط اذ لا يتوهم فيه تعارض وتناقض حتى يستلزم التخيير
وترجيح احدهما فان الاعتقاد بجواز العمل بالاصل قبل العثور على الدليل لا ينافي اعتقاد
جواز العمل بخبر الواحد في الصورة المفروضة فان قلت نعم ولكن اعتقاد جواز العمل
بخبر الواحد لا ينافي استحباب العمل قلت بعد ثبوت التكليف في الجملة ولزوم الامتثال
التكاليف فكلما يجوز استخراج الحكم منه ويمكن منا العمل به فتحصيل مقدمة الواجب فيجب
الاتيان به فلا معنى للاستحباب فان قلت نعم ولكن يقدر على استنباطه من الاصل ايضا فهو مخير
بينهما قلت المفروض ان الاصل انما يصح العمل به قبل امكان معرفة الحكم وبعد الامكان فلا
يجوز ولهذا اشترط الاصوليون في جواز العمل باصل البراءة الاستقراء والتتبع بل اوجبوا
ذلك في العام مع انه اولى بعدم الوجوب فكيف يبقى الاستحباب مع انه لا دليل على استحباب
ذلك بقي الكلام في تاويل كلمة لعل بناء على ما اخترناه واثبات في محله فيمكن جعلها من باب
اللام في قوله تعالى ليكون لهم عدوا وحزنا بان يكون استعارة تبعية افتتحه حصول الخوف
والاطاعة مرة وعدمها اخرى اما من جهات تفاوت الانذارات بالقطع والظن او المخبرين
بالصدق والكذب او المستمعين بالاطاعة وعدمها بالترجي لان المترجي قد يحصل وقد
لا يحصل واستعير كلمة لعل لذلك ويمكن ان يجعل حكاية عن حال المنذرين فانهم مترجين
لحصول الحذر ومايقي انه لا يدل الا على وجوب الحذر عند الانذار وهو التخويف فهو

اخص من المدعى مدفوع بعدم القول بالفصل وبانه يثبت بذلك غيره بطريق الاولى اذ اثبات
الحرمة والوجوب اصعب من الكراهة والاستحباب للمسامحة في دليلهما دون الاولين ولكن
فيهما للاصل وكمال مباينة الاولين وقد اعترض على الاستدلال بالاية بان مقتضى الاية
الوجوب الكفائي على كل فرقة ولا يقول به احد واجيب بانه مخصص بالدليل والاولى ان
يقال ان المراد بالفرقة في الاية الجماعة العظيمة التي تحتاج الى منذر مستقل مثل بني حرب
او بني اسد ونحوهما لا محض ما يصدق عليه الفرقة لغة فيصح الوجوب الكفائي في الكل
ايضا بامكان حمل التفقه على التفقه في اصول الدين وهو ايضا بعيد لان المفهوم منه
في العرف هو الفروع مع انه صم بالتهديد على ترك النفر فيه لاستقلال العقل فيه غالبا
دون الفروع مع ان الخطاب متعلق بالمؤمنين واتصافهم بكونهم مؤمنين لا يكون الا بعد كونهم
عالمين بما يعتبر في الايمان واعترض ايضا بان التفقه ظاهر في الاجتهاد ومعرفة الاحكام فلا يدل
الاية الا على لزوم عمل المقلد بفتوى المجتهد وهو خارج عن البحث وهو اتفاقي واجيب بمنع
ثبوت كونه حقيقة في ذلك في عرف الشارع بل هو اصطلاح جديد فيحمل على معناه اللغوي
وهو مطلق الفهم وهو صادق على سماع الخبر ونقله مع انه مستلزم لتخصيص القوم بالمقلدين
وهو ايضا مجاز نعم يمكن ان يدعى ان المتبادر من الفهم والانذار هو الفتوى لا نقل الخبر فتأمل
وهذا كله مبني على المشهور في تفسير الاية واما على التفسير الآخر وهو ان يكون المراد بالطوائف
المجاهدين وان يكون التفقه واجبا على المتخلفين فيمكن توجيه الاستدلال ايضا بمثل
ما سبق كما لا يخفى **والثالث** قوله تعالى والذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى
الاية فان المنقول عن النبي والائمة ع ايضا من الهدى ويظهر وجه الاستدلال مما بينا
سابقا من التبادر فان الظاهر من وجوب اظهاره انه يجب على السامع الامتثال به فتأمل
والرابع استشهاد العمل بخبر الواحد في زمان رسول الله ص وعمل الصحابة عليه من غير نكير
الخاصة والعامة وقائع كثيرة ذكروا فيها عمل الصحابة به يحصل من مجموعها العلم باتفاقهم
الكاشف عن رضاه ص به بل كان ص يأمر به ويجوز حيث كان يرسل الرسل والولاة الى القبائل
والاطراف لتعليم الاحكام بدون اعتبار عدد التواتر وكذا اصحاب الائمة ع ومن يليهم من
اصحابنا القدماء كان طريقتهم رواية اخبار الآحاد وتدوينها وضبطها والتعرض لحال
رجالها وتوثيقها وتضعيفها وتقرير الائمة ع على ذلك بل امرهم بالعمل بها كما يستفاد من

اخبار كثيرة لا نطيل بذكرها فليراجعها من ارادها في مظانها بل من الواضح الجلي الذي
لا يقبل الانكار ان كل واحد من اصحاب الائمة ع المترددين اليهم السائلين عنهم كانوا ياخذون
الخبر وينقلون الى غيرهم للعمل ولم يكن يحصل بخبر كل واحد منهم العلم للسامع ومع ذلك
كان ائمتهم مطلعين على طريقتهم ويقررونهم على ذلك واحتمال ان كل ذلك كان مع القرائن
المفيدة للعلم مما يأباه العقل السليم والفهم المستقيم فحصل من جميع ما ذكرنا ان الطباع
على هذه الطريقة من غير نكير منهم اجماع منهم على الجواز فيدل عليه الاجماع وتقرير المعصوم
بل امره وصرح بالاجماع الشيخ في العدة حيث قال واما ما اخترته من المذهب فهو ان
خبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن
النبي ص او واحد من الائمة ع وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله
ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل
على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن فيما
بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة
على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون
ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سالوه من اين قلت
هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه
سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده
من الائمة ع الى زمان الصادق جعفر بن محمد ع الذي انتشر عنه العلم فكثرت الرواية
من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان
اجماعهم لا يكون الا عن معصوم ع لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك
انه لما كان العمل بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ
واحد منهم وعمل به في بعض المسائل او استعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يعلم
اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرؤا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه
ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري هذا المجرى لوجب
فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه انتهى ما اردت نقله وقال العلامة في النهاية اما
الاماميون فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد

المروية عن الائمة ع والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره واتفقوا على قبول خبر
الواحد ولم ينكره سوى المرتضى ره واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى وبظهر منه ره
ان المخالف انما هو السيد ومن تبعه ممن بعده ويظهر دعوى الاجماع ايضا من المحقق
على ما نقل عنه وبالجملة من تتبع سيرة الفقهاء وتتبع احوال اصحاب الرسول والائمة ع
ولاحظ الاخبار الدالة على حثهم في العمل بكتب اصحابهم والرجوع اليهم والاخبار الواردة
في بيان علاج الاخبار المتخالفة سيما مع ملاحظة ان ذلك هو طريقة العرف والعادة في جميع
ارباب العقول بل مدار العالم واساس عيش بني آدم غالبا كان على ذلك يظهر له العلم
بجواز العمل بخبر الواحد في الجملة وما يستبعد من انه لو كان العمل بخبر الواحد جائزا
في زمان الائمة ع لم يخف على مثل السيد ره مع قربه بزمانهم وكمال فطانته واطلاعه
فهو مدفوع باستبعاد انه لو كان وجوب الاقتصار باليقين الحاصل من مثل الاخبار
المتواترة او المحفوفة بالقرينة ونحوهما ثابتا وكان المنع عن العمل بخبر الواحد طريقة الائمة ع
ومذهبا لهم لصار شائعا من باب حرمة القياس ولم يخف على مثل الشيخ ره حتى ادعى
اجماعهم على جواز العمل بل التحقيق ان الاشتباه انما حصل للسيد ومن تبعه كما بينا في
انشاء الله تعالى **الخامس** الادلة الدالة على حجية ظن المجتهد في حال غيبة الامام ع في
امثال زماننا المتباعدة عن زمان الائمة ع واعلم ان ما تقدم من الادلة انما تدل على
حجية المراد بخبر الواحد فانه هو المتبادر من النبأ والانذار وهو المستفاد من الاجماع
الذي نقلنا واما حجية ما يفهم من لفظ الخبر والظن الحاصل من جهة دلالته وان
هذا المظنون هو المراد وغيره مع تفاوت ذلك بحسب افهام الناظرين والمعاصرين
للائمة ع والمتباعدين فهو يحتاج الى دليل اخر من اجماع على حجية امثال هذه الظنون
او غيره من الادلة التي تدل على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا فهذه الادلة دالة
على حجية خبر الواحد ليس من حيث انه خبر الواحد ولا تشمل جميع الازمان والاوقات
بل هي انما تتم في امثال زماننا وتدل على حجية مطلق الظن وهو حقيقة ادلة على جواز
عمل المجتهد بالظن الا ما اخرجه الدليل في مقابل قول من لا يجوز العمل الا باليقين او
بما ثبت فيه الرخصة من الشارع والاول اشهر واظهر بل الظاهر من طريقة الفقهاء هو
الاول ولعل محل نزاعهم في خبر الواحد واستدلالهم على حجيته انما هو لاجل اثبات حجيته

من قبل

من قبل الشارع لیتم حجیته في زمان امکان العلم ایضا او لاجل دفع توهم حرمة العمل به خصوصا

کالقیاس لاجل ما ادعاه السید من الاجماع علی الحرمة کما سیجيء و لا ینفع الادلة علی جواز

العمل بالظن عند الاضطرار یکفیهم في جواز العمل بخبر الواحد و کذلک استدلالهم في حجیة

ظواهر الکتاب لدفع ما توهمه الاخباریون من المنع و علی هذا فقس سایر المقامات التي

استدلوا علی حجیتها بالخصوص من القیاس المنصوص العلة و مفهوم الموافقة و استصحاب

حال الشرع و غیرها و الادلة علی ذلک من وجوه و انت اذا تاملتها تقدر علی استنباط

حجیة خبر الواحد منها **الاول** ان باب العلم القطعي في الاحکام الشرعیة منسد في امثال

زماننا في غیر الضروریات و لا ریب انا مشارکون لاهل زمان المعصومین في التکالیف و لیس

في غیر ما علم ثبوته اجماعا او یحکم به العقل القاطع ما یدل علی الحکم بالیقین فان ظاهر

الکتاب بنفسه لا یفید الا الظن و کذا اصل البراءة و الضرورة و الاجماع و العقل القاطع

لا یثبت بها شيء ینفعنا في الفقه بل هي انما تثبت بعض الاحکام اجمالا و لا یحصل منها

التفصیلات و علی هذا فینحصر الامتثال في العمل بالظن و الا لزم تکلیف ما لا یطاق

و یندرج في ذلک الظن الحاصل من خبر الواحد فانه لا فارق بین افراد الظن من حیث

فاذا حصل منه ظن اقوی من غیره فیجب متابعته بل لا معنی ح لکونه اقوی بل الظن انما

هو من جهته و ملاحظة القوة و الضعف انما هو بملاحظة کل منهما علیحدة لا مجتمعا و قد

اورد علی ذلک بان انسداد باب العلم لا یوجب العمل بالظن من حیث انه ظن لانه یجوز ان

یعتبر الشارع ظنونا مخصوصة بخصوصها لا من حیث انها ظن کظاهر الکتاب و اصل البراءة

لا لانها ظن بل للاجماع علی حجیتهما و غیره ان حجیة ظاهر الکتاب من حیث الخصوص بعد تسلیم

معلومیته مطلقا لا یثبت الا اقل قلیل من الاحکام کما لا یخفی علی المطلع و الاجماع علی اصالة

البراءة فیما ورد فیه خلافه من خبر الواحد اول الکلام ان لم ندع الاجماع علی خلافه و قد اورد

علی هذا الدلیل ایضا ان انسداد باب العلم بالاحکام الشرعیة غالبا لا یوجب جواز العمل

بالظن فیها حتی یتجه ما ذکره لجواز ان لا یجوز العمل بالظن فکل حکم حصل العلم به من ضرورة

او اجماع نحکم به و ما لم یحصل العلم به نحکم فیه باصالة البراءة لا لکونها مفیدة للظن و لا

للاجماع علی وجوب التمسک بها بل لان العقل یحکم بانه لا یثبت تکلیف علینا الا بالعلم به

او بظن یقوم علی اعتباره دلیل یفید العلم ففیما انتفی الامران فیه یحکم العقل ببراءة

الذي ترك عنه وعدم جواز العقاب على تركه لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها
حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم
شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤكد ذلك ما ورد من النهي عن اتباع
الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل
الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن مندوحة
عنه كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلوات الاخفاتية التي قال بوجوب كل
منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا محيص لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيهما
لثبوت اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر او الاخفات فلا حرج لنا في فعل شيء منهما
وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا اقول وفيه نظر من وجوه اما اولا
فلان قوله وما لم يحصل العلم به نحكم فيه الى اخره ان اراد منه عدم حصول العلم التفصيلي
لا يوجب البراءة مع ثبوت التكليف بالمجمل سيما مع التمكن بالاتيان به بان ياتي بالمحتملات
بحسب القدرة والاستطاعة فان قيل لا نم ان العلم الاجمالي بالتكليف بغير الضروريات في
امثال زماننا بل انما تكليفنا هو العمل بالضروريات واليقينيات قلنا التكليف بغير
الضروريات يقيني فانا نعلم بالضرورة ان في الصلوة واجبات كثيرة علينا غير ما علم منها
ضرورة مثل وجوبه او مطلق مسمى الركوع والسجود ايضا مع انا لا يمكننا معرفة تلك التفصيلات
الا بالظنون وايضا الضروريات امور اجمالية غالبا لا يمكن الامتثال بها الا بما يفصلها
فالحكم بين المسلمين وقطع الدعاوي ثبت وجوبه مثلا بالضرورة او بالاجماع ولكن معرفة
كيفية ذلك يحتاج الى الظنون التي اشتمل عليها كتب الفقهاء غاية الامر حصول القطع في
كيفيته بان البينة على المدعي واليمين على من انكر لكن معرفة حقيقة المدعي والمنكر و
التميز بينهما ومعرفة معنى البينة انه رجل او امراة او واحد او متعدد او يشترط فيه
العدالة ام لا وان العدالة اي شيء وباي شيء تثبت وان الحكم اي شيء الى غير ذلك مما لا يحصل
للفقيه الا باستعمال الظنون كما لا يخفى على من ارتبط بالفقه قليلا فضلا عن المتدرب فيه
وهكذا جميع ابواب الفقه من العبادات والمعاملات والاحكام فمن قال انه يمكن الاعتماد
على ما علم ضرورة او بالاجماع في تحصيل الفقه فقد تغافل والحاصل ان ما هنا في مقام المجادلة
والتدقيق في نفس الدليل وانت خبير بانه لا وجه له واما ثانيا فلان قوله بل لان العقل يحكم

بل

بانه لا يجب تكليفا ه‍ هذا اولا فلان الكلام لان حكم العقل اما ان يريد به الحكم القطعي او الظني

فان كان الاول فدعوى كون مقتضى اصل البراءة قطعيا اول الكلام كما لا يخفى على من لا

حظ ادلة المثبتين والنافين من العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا في الجملة لكن المسلم

انما هو قبل ورود الشرع واما بعد وروده الشرع فالعلم بان فيه احكاما اجمالية بعنوان

اليقين يبطلنا عن الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى سلمنا ذلك الثاني ولكن لا نسلم حصول القطع

بعد ورود مثل خبر الواحد الصحيح في خلافه وان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه ايضا سواء

كان بسبب كونه بذاته مفيدا للظن او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظني

مستفاد من ظواهر الاخبار والايات التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه ثم بعد ورود

الشرع ثم بعد ورود خبر الواحد اذ احصل من خبر الواحد ظن اقوى منه واما ثالثا فلان

قوله ويؤكد ذلك ان ه يرد عليه انه عمومات لا تفيد الا الظن وان كان سندها قطعيا

بل هو ظاهرة في غير الفروع وشمول عمومها ما دل على حجية ظاهر القران مما نحن فيه ثم لا يرتاب

كان هو الاجماع فقيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فهو ليس الا الظنون الحاصلة

الاخبار وان فرض التواتر في تلك الاخبار فنقيم الكلام في الاستدلال بها واما رابعا فلان

قوله اذ نحكم بجواز تركه عملا بمقتضى الاصل فيه ان ذلك لا ينطبق على مدعاه اذ المفروض ان

جواز غسل الجمعة يقيني ولكنه مردد بين الوجوب والاستحباب لا ثالث لهما وما ذكره من

الحكم بجواز الترك باصل البراءة ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا ينافي

ما ثبت يقينا من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا معنى ترجيح احاديث

الاستحباب على احاديث الوجوب بسبب الاعتضاد بالاصل واما الحكم بسبب الاصل ان

الرجحان الثابت بالاجماع والضرورة لا بد ان يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي

فهو لا يتم الا بترجيح اصل البراءة على الاحتياط وهو موقوف على حجية هذا الظن وبانه

بجملة الجنس لا بقاء له بدون الفصل والثابت من الشرع احد الامرين واصل البراءة لا

ينفي الا المنع من الترك وعلى فرض انه يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل في ضمن

الوجوب فقط في نفس الامر فمع نفي المنع من الترك باصل البراءة لا يبقى رجحان اصلا

لانتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل البراءة من المنع عن الترك لا يوجب كون الثابت

بالاجماع في نفس الامر هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب نعم يصح ترجيح الحديث الدال

على الاستحباب على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتقاده باصل البراءة وهذا ليس
مراده ح واما المناسب لما اراده من المثال فهو ان يقع في نجاسة عرق الجنب بالحرام مثلا ان خبر
الواحد الوارد في ذلك او الاجماع المنقول الدال على ذلك لا حجية فيه والاصل براءة الذمة
عن وجوب الاجتناب وح فالجواب عن ذلك يظهر بما قدمنا من منع حصول الجزم او الظن
باصل البراءة مع وجود الخبر الصحيح وبما ذكرنا ظهر ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر بالتسمية
والاخفات على ما فهمه والحاصل ان الكلام فيما كان خبر الواحد الظني في مقابل اصل البراءة
ففي غسل الجمعة الحكم بمطلق الرجحان القطعي الحاصل من الاجماع والنوعين من الاخبار
الواردة فيه في مقابل اصل اصل البراءة قوله واما فيما لم يكن منتهى ... ان اراد ان
هذا التخيير انما هو في العمل بايهما اختار من القولين وهو على فرض اختيار كل منهما يصير واجبا عليه
فلا معنى لاصل البراءة ح نظير التخيير بين الرجوع الى المجتهدين كما مر فان المفروض ان القول
منحصر في وجوب الجهر او وجوب الاخفات وان احدهما ثابت في نفس الامر جزما لا ان الا
عدم وجوب شيء والدليل الظني دل على وجوب احدهما فنفيه باصل البراءة فبعد ثبوت
التخيير انما يثبت حكم جزما والتخيير في الرجوع الى الدليلين او القولين غير التخيير في اختيار احد
المدلولين ليكون تخييرا في اصل المسألة كما لا شاك اليه مرارا اذا عرفت هذا ظهر انه لا
منع العمل بالظن وانه حجة الا ما منع الشارع بحرمته وثبت حرمته من جانبه مثل القياس
والاستحسان ونحوهما والعبرة بقوة الظن والمعيار هو الرجحان في النظر فاذا حصل الظن
بمدلول خبر الواحد اكثر مما دل عليه اصل البراءة وغيره فيقدم عليه فذلك ليس من قبيل ما
نص الشارع باعتباره من الظنون كشهادة العدلين وغيرها فانه قد يحصل الظن بشاهد
واحد اكثر من شاهدين ولا يعتبر ذلك لان الشارع جعل الشاهدين من حيث انهما شاهدان
مناطا للحكم لا من حيث الظن الحاصل بهما كالفتوى والاقرار وغيرهما الثاني انه
لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان ذكره العلامة
فيه وغيره وتوضيحه ان لفظ الترجيح في قولنا ترجيح المرجوح بمعنى الاختيار ولفظ المرجوح
عبارة عن القول بان الموهوم حكم الله او العمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بان
المظنون حكم الله او العمل بمقتضاه ومبدء الاشتقاق في لفظ الراجح والمرجوح في تركيب
الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح المصطلحين عند نزاعهم في ان الترجيح بلا مرجح محال

نخلافه وكذا ترجيح المرجوح وبالجملة انّ المراد ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند
العقل والفتوى والعمل بالراجح حسن ووجهه ان الاول يشبه الكذب بل هو هو بخلاف
الثاني ولا يجوز ترك الحسن واختيار القبيح وانت ترد على هذا بان انما يتم اذا ثبت وجوب الافتاء
والعمل ولا دليل عليه من العقل ولا من النقل اذ العقل انما يدل على انه لو وجب الافتاء
لا يحكم به العقل واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء او العمل يجب اختيار الراجح
وثبوت وجوب الافتاء لا يحكم به العقل واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند عدم
القطع الا الاجماع بالحكم الذي ادعوه على وجوب الافتاء على المفتي فيما نحن فيه ثم اذ الا
خباريون الذين يعتبر قولهم في انعقاد الاجماع مخالفون في ذلك ويقولون بوجوب
التوقف والاحتياط عند فقد ما يفيد القطع **اقول** وهذا الايراد في جانب المقابل
من الايراد المتقدم في الدليل الاول وكما انه افراط فهذا تفريط واذ قد ابطلنا العمل
باصل البراءة ثمة فبطلان التوقف والاحتياط هنا اولى فانا نقول اولا وجوب العمل
بالمقطوع به في الفرعيات اول الكلام وما دل عليه من ظواهر الآيات مع ان ظواهرها ليست
بحجة عند الاخباريين ليست الا ظنونا مع ان الظن منها اصول الدين سلمنا لكنها نحو
مجال الامكان ودعواهم ان الاخبار قطعية وانهم يعملون بالقطع في غاية الوهن فان
عيان وجوه الاختلال في متنها وسندها ودلالتها وتعارضها الموجبة لعدم الوثوق بها
فضلا عن حصول اليقين منها يغني عن البيان وقد اشرنا اليه سابقا وسنشير مع انه لا دليل
على حجيتها اذ الآيات على فرض تسليم دلالتهما فهما من ظواهر القرآن وقد عرفت حالها
مع ان آية النفر ظاهرة في التفقه وآية النبأ معللة بما علل ولا ريب انه اذا وجد ظن
اقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد لا يجري العلة فيه واما الاجماع فهو لم يثبت على
حجيتها مطلقا وفي جميع الاحوال والازمان خصوصا فيما كان هنالك ظن اقوى منه لا يقال
الاجماع على جواز العمل بها في زمن الصحابة والتابعين يكفي في ثبوته مطلقا لعدم القول
بالفصل لانا نقول اولا لم نعلم الاجماع على عدم القول بالفصل بل بعضهم متوقف في
ثبوت الاجماع الا في الصدر الاول لفرق بين الزمانين وثانيا ان الاعتماد على الاجماع
المركب انما هو اذا لم يعلم المجمعين مستند ونحن علمنا ان مستند المجمعين من جانب القول
بالحجية هو الآيتان والاجماع وقد عرفت حال الآيتين واما الاجماع فلم يثبت الا في الصدر

الاولى ولا معنى للتمسك بعدم القول بالفصل لاحد شطري الاجماع المركب اذ تحقق ذلك
الشطر انما هو بهذا الاجماع البسيط ولم يتحقق الا في هذا القدر فليفهم ذلك وبا
عدم امكان القطع في الفقه في امثال زماننا غالبا بما لا يجوز انكاره في غير الضروريات
والضروريات لا تكفينا كما اشرنا واما العمل بالتوقف والفتوى بالتوقف ايضا يحتاج
الى دليل يفيد القطع فان تمسكوا فيه بالاخبار الدالة على ذلك عند عدم العلم فان
تلك الاخبار لا تفيد القطع كما بينا لعدم تواترها ومعارضتها بما دل على اصالة البراءة
ولزوم العسر والحرج ولو فرض ترجيح تلك الاخبار عليها فلا ريب انه ترجيح ظني ايضا مع انه
قد لا يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقف كما لو دار المال بين شخصين ولا يقتضي الاحتياط
اعطاءه باحدهما دون الاخر او كان بين يتيمين فان قلت انا لا نتعرض للمال في العمل
ولا نحكم به لاحدهما في الفتوى قلت ابقاؤه قد يوجب التلف فكيف تجتري بان تقول
ان الله تعالى يرضى عنك بذلك واي شيء دلك على ان دليل هذا العمل قطعي وانه لا
يجوز العمل على مقتضى الظن الحاصل للمجتهد فترك الفتوى وترك العمل ايضا يحتاج الى
الدليل فلعل الله يعذبك على عدم الاعتناء وحجية العمل بالظن لم يثبت من ادلتها
يوازي الضرر المظنون في اتلاف مال اليتيم وتعطيل الامر والتزام العسر والحرج فلنأت
بمثال من جهة التقريب فنقول ان المشهور بين اصحابنا ان لكل من اولاد الابن واولاد
البنت من مال الجد نصيب من يتقرب به فالثلثان لاولاد الابن والثلث لاولاد
البنت خلافا للسيد ومن تبعه حيث يجعلون الجميع مثل اولاد الجد فيقسمون بينهم
للذكر مثل حظ الانثيين ثم المشهور بعد اعتبار الفرق بين اولاد الابن واولاد البنت
يجعلون حصة كل واحد من الفريقين بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ولا دليل لهم ظاهرا
الا الشهرة فان جعلنا الشهرة حجة فهو والا فلا بد ان يوقف المال ويخلى الايتام من
الجوع والتمسك بالاخبار الواردة في ان كل رحم يرث نصيب من يتقرب به لا يعطي الا
ان لكل واحد من الفريقين نصيب والديهم ولا يدل على كيفية القسمة بينهم بانفسهم والعمل
بعموم آية يوصيكم الله في اولادكم كما ذهب اليه السيد ومن تبعه فيه انه يوجب الرجوع
الى قول السيد في الاصل وانه في نفسه لكون الاولاد حقيقة في ولد الصلب كما هو
ظاهر الآية ولا حجة فيه عندهم فلا بد للاخباري هنا من بيان دليل قطعي على جواز التوقف

والاحتياط

والاحتياط واوردنا دهم ايانا سبيل الاحتياط اذا كان الفريقان كلاهما اتيا ما صنعا وافقا
لاحيلة في المعيشة الا اخذ مالهم وبالجملة من سلك سبيل الفقه واطلع على وقائع
الناس ولاحظ وقائعهم المختلفة ومقتضياتهم المتناقضة وتتبع الادلة ومؤداها وتامل
فيها حق التامل وميزها حق التميز وعرف الفرق بين زمان المعصوم وغير زمانه يعلم ان ما
ذكره الاخباريون محض كلام بلا محصل ولو فرضنا في مسئلة قيام الشهرة في احد طرفي المسئلة
وخبر واحد في الطرف الاخر من غير عامل او مع عامل نادر فعلى الاخباري ان يختار ان
ادلة حجية خبر الواحد تشمل مثل هذا المقام فلا يجوز العمل بالشهرة فان قال لا اعمل
بنفي العمل ولا بوجوبه بل اتوقف واحتاط فاقول كيف تصنع فيما لا يمكن ذلك فيه بل
اقول لك هنا كلاما هو يميز لك السر لاختيار العاملين بالظنون فاستمع لذلك وهو ان
العاقل البصير لابد ان يلاحظ مناط في الفعل والترك في كل ما يريده ولا يقتصر على
الطرفين ولذلك امثلة كثيرة منها الاجتناب عن مساورة عامة الناس لكون غالبهم غير
محترزين عن النجاسات فان الاحتياط عن النجاسة حسن لكن الاجتناب عن كسر قلوب المؤمنين
وتضييق الامر والمفاسد المترتبة على ذلك مما ليس هنا مقام تعداده ايضا حسن بل احسن وكل
الاحتياط في الفتوى والعمل حسن لكن اقامة المعروف واغاثة الملهوف ورفع وقطع
الدعاوي بين الناس والاصلاح بينهم ايضا حسن بل احسن وهكذا فاذا ورد عليك مسئلة
وتردد امرك بين ان تحكم فيها بما ادى اليه ظنك وان تحتاط كما تحتاط في الفتوى والعمل
بالظن من جهة ما دل عليه من الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وبتذكرها
تتثبط عن الدخول فيه فتذكر ايضا ما ورد عليك من الايات والاخبار الدالة على اقامة
المعروف والاصلاح بين الناس وانه لا حرج في الدين ولا عسر ولا ضيق وان التسبب
لتلف الاموال والنفوس وتعطيل احكام الشرع مذموم وعليك ان تحتاط من ان يكون
ذلك من جهة الوسواس وتسويل الشيطان فان الشيطان ايضا قد يسير على الصلحاء متمسكا
لعمل بتعزير الصلحاء والعباد الى ان يتوسوس في احكام النجاسات ونية العبادات
الى ان يجعل الانسان متاذيا عن طاعة الله ولا يتعرض بحال امر الانسان في الاجتناب عن
المحرمات المالية وحقوق الناس وغيرهما فترى الوسواسين يجتنبون عن الطاهر اليقيني
بسبب احتمال قربه بالنجس ولا يحتاطون ابدا من اكل لحوم السوق مع ظهور ان اكثر المجزرين

ما لا يعتمد على دينهم وتقواهم بل ولا يدرون كثير منهم مسائل الذبح والتذكية فلعله اكل لحم
الميتة غالبا وكذلك لا يجتنبون عن اكل المسكر بل ولبس منسوجات اهل الكفر مع ان الغالب
انهم ملاقوها بالرطوبة وكما ان عدم التنزه عن النجاسة يوجب الهلاك فكذلك اكل الحرام
وهكذا الكلام في فتوى القصاص فربما يظهر لفقيه لزوم القصاص ويحتاط لاجل التحرز
عن الدخول في احكام الدماء ويغفل عما ذكره الله في كتابه ان في القصاص حيوة وعن
التفطن الى حال اولياء الدم مع ما بهم من الوجع والالم وان تركه ربما يوجب زيادة قتل
النفوس وغير ذلك بل اقول لك انه ربما يكون ظن احدهم متاخما للعلم بل يصير الى حد العلم
العادي ولا يجترئ على فتوى القصاص فان سالته عن ذلك يجيب بانه يخاف الله عن سوء الحساب
وان تتبعت حاله لا تجد يقينه بالمعاد وعذاب جهنم اكثر مما ظهر له من حقيقة الامر فكيف
يصير الفرع زائدا على الاصل وبالجملة لا بد من ملاحظة طرفي الافراط والتفريط اعاذنا
الله من الميل الى الهوى ومتابعة النفس واطاعة الشيطان ومع هذا كله فلا تغتر بما ذكرنا
عن التزام الاحتياط ويصير ذلك سببا للمسامحة في الدين والمساهلة في الفتوى فان ذلك
ايضا من الموبقات المهلكة ومن اعظمها بل عليك بالاقتصاد وبذل الجهد والوسع ثم
العمل على مقتضاه **الثالث** ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر
المظنون واجب وردّ بمنع ان مخالفة الظن مظنة للضرر لان علمنا بوجوب نصب الدلالة
من الشارع على ما يوجب التكليف به يؤمننا الضرر عند سبق الخبر مع انه منقوض بخبر
الفاسق بل بخبر الكافر فان الظن يحصل عند خبره ولا يمكن ان يقال انه خرج بالاجماع لان
الدليل العقلي لا يختلف بحسب مظانه ولا بد ان يكون مطردا ويمنع وجوب دفع الضرر
المظنون بل هو اولى للاحتياط وعلى تقدير التسليم فانما يسلم في العقليات الصرفة المتعلقة
بامر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان العقل يستقل بمعرفة حكم العقليات
دون الشرعيات **اقول** مراد المستدل انه اذا علم بقاء التكليف ضرورة وانحصر طريق معرفة
الحكم الشرعي في الظن فيجب متابعته ولا يجوز تركه بان يقال الاصل براءة الذمة من هذا
التكليف اذ ما ظنه حراما او واجبا فيظن ان الله تعالى يؤاخذ على مخالفته وظن المؤاخذة
موجب لوجوب التحرز عقلا ولا وجه لمنع ذلك وما ذكره من انه يمكن ان وجوب نصب
الدلالة القطعية بالخصوص على الشارع ع ثم وهو اول الكلام لانه عند الامامية

نقول بوجوب اللطف على الله تعالى ونصب الامام لاجراء الاحكام والحدود ودفع المفاسد
والاصلاح بين الناس واقامة المعروف ومع ذلك مخفي عن الامة وان كان بسبب ظلم ظالميهم
وكما ان المجتهد صار نائبا عنه بالعقل والنقل وكان اتباعه واجبا كاتباعه فكذلك ظن
المجتهد بقولهم ودينهم وشرايعهم صار نائبا عن يقينه بها وكما كان يجب ان يكون الامام
عارفا بجميع الاحكام بحيث لو احتاج الامة اعلمهم بها وان لم تكن محتاجة بالفعل اليها
فكذا يجب للمجتهد الاستعداد بجميع الاحكام بقدر طاقته ليدفع احتياج الامة عند
احتياجهم وان لم يكن فعلية الاجتهاد واجبا ولا ريب انه لا يمكن له تحصيل الكل باليقين
فنابت ظنه مقام يقينه ولما لم يمكن اثبات اليقين بحجية اخبار الاحاد وظواهر الكتاب
فقدمنا لما اشرنا سابقا فغاية الامر حصول ظن بحجيتهما لنا والاعتماد على اصل البراءة
قد عرفت حاله وكذا التوقف والاحتياط مع عدم دليل عليهما نعم اذا فرض عدم حصول
ظن للمجتهد في مسئلة اصلا فيرجع فيه الى اصل البراءة لا يقال انه على هذا التقرير يرجع
مآل هذا الدليل الى الدليل الاول لان مرجع الدليل الاول الى لزوم تكليف ما لا يطاق
في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد ومرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن يوجب
الظن بالضد قوله مع انه منقوض برواية الفاسق فيه انه علم جواز العمل بخبر الفاسق
اذا افاد الظن اول الكلام اذ اشتراط العدالة مع كثرة للاداء والاستدلال غايته الظن
ولم يحصل العلم بحجية هذا الظن كما مر مع ان الشيخ صرح بجواز العمل بخبر المتحرز عن الكذب
وان كان فاسقا بجوارحه ولا ريب ان ذلك من القرائن الداخلة لا القرائن الخارجة
مع ان المشهور بينهم جواز العمل بالخبر الضعيف المعتضد بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك
لا يفيد الا الظن وغايته ان يثبت حجية هذا الظن بما ورد من الاخذ بالمشهور بين الاصحاب
فهو مع انه قد يعارض بغيره من المرجحات ظن حاصل من خبر الواحد بل من الترجيح الحاصل
بين مختلفاتها فقد عرفت حاله والحاصل انا ان لم نجوز العمل بخبر الفاسق فانما هو لاجل
عدم حصول الظن به او لحصول الظن بعدمه لا لانه فاسق وان حصل الظن به وهكذا نقول
اذا اورد النقض بالقياس ايضا بل نقول ان الواجب على المجتهد العمل بمقتضى ما يقوى ويترجح
الظن بالحكم من الادلة التي يتداوله الا خبر الفاسق مثلا او القياس مثلا وذلك
اما لانهما لا يفيدان الظن وذلك هو علة منع الشارع عنهما او لانهما مستثنيان من الادلة

المفيدة للظن لا ان الظن الحاصل منهما مستثنى من مطلق الظن وهذا الكلام يجري

في الوجه الاول ايضا لان تكليف ما لا يطاق اذا اقتضى العمل بالظن بعد انسداد باب العلم

من جهة الادلة المقتضية للعلم او الظن المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل

بما يفيد الظن بعينه في نفسه ومع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة ما يدل على مراد

الشارع ولو ظنا ولكن لا من حيث انه يفيد الظن لا انه يوجب جواز العمل بالظن المطلق

النفس الامري وهذا المعنى بل الاستثناء فيبقى انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه

على مراد الشارع الا بالقياس فبعد وضع القياس من البين فاذا تعارض باقي الادلة

المفيدة للظن فح يعتبر الظن النفس الامري ويلاحظ القوة والضعف بل لا يبقى ح ظن ضعيف

بل الاقوى يصير ظنا والاضعف وهما ويمكن ان يق ان في مورد القياس لم ينسد انسداد

باب العلم بالنسبة الى مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل على مؤدى

القياس فنعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلم انه اي شيء هو ففي تعيينه يرجع الى سائر

الادلة وان كان مؤديها عين مؤداه فليتامل فانه يمكن منع دعوى بداهة حرمة القياس

حتى في موضع لا سبيل الى الحكم الا به فان قلت لو لم يحصل الظن بشيء حين انسداد باب العلم

حتى بالقياس ايضا فما المناص في العمل والتخلص عن لزوم تكليف ما لا يطاق فان عملت باصل

البراءة ح فلم لم تعمل به اولا قلت المناص ح هو المناص حين تعارض الادلة لمن لم يرجح

شيئا مع وجود الادلة المعلومة الحجية فيتوقف في الفتوى او يبني على اصل البراءة

وكذلك في الظنون الغير المعلومة الحجية اذا تعارضت او فقدت فيتوقف او يعمل على اصل

البراءة وعدم جواز العمل باصل البراءة اولا لان الثابت من الادلة ان جواز العمل

عليه موقوف على اليأس من الادلة بعد الفحص فكما يعتبر العمل عليه بعد اليأس عن الادلة

في الادلة الاجتهادية فكذا الحال في الادلة الاضطرارية فان قلت ما ذكرت من منع بقاء

الحرمة عند انحصار العمل في مثل القياس مثلا او غيره من الظنون التي لم يثبت حرمتها بالخصوص

بالخصوص ايضا يدفعه منع بقاء التكليف ح ايضا قلت ما دل على حرمة العمل بالقياس او غيره

من الظنون ايضا ليس باقوى دلالة واشمل افرادا واوقاتا مما دل على بقاء التكليف الى اخر

الابد فغاية الامر عدم الوجوب فما الدليل على الحرمة ثم اجعل المقال في هذا المجال ليظهر

جلية الحال واقول عز الجهد في اقامة الدليل على الظنون واثبات العلم فحجية بعضها

بالخصوص

بالخصوص مميزا اياها عن غيرها انه لا ريب ولا شك ان الله تعالى بعث رسولا وانزل
كتابا وسنّ شرايع واحكاما واراد من عباده العمل عليها وطريق ابلاغ الاحكام الى
العباد على ما هو وفق جري عادته تعالى انما هو بالنطق والكلام غالبا ونطقه تعالى
مع عباده ليس الا بلسان رسوله اما بتلاوة كتابه عليهم او بحكمه بنفسه وبيانه باجمالها
الشريف فما حصل العلم بمراد الله تعالى للمخاطبين المشافهين من الكتاب والسنة ثم
فلا كلام فيه وقد كان حجة على العباد ويجب متابعتهم بحصول العلم من الخطاب فلو تم بتعميم
المقام مما لا يدان امكانه ريب وشك وكلما حصل الظن بحكم من العمل على مقتضى
الحقايق والمجازات بحمل الالفاظ على حقايقها عند عدم القرينة على خلافها والبناء على
القرائن في الحمل على المعاني المجازية لان ذلك كان طريقة العرف والعادة من لدن خلقة
آدم الى يومنا هذا وانهم كانوا يبنون المحاورات على ذلك ويعلم ذلك بلا خطرة احوال
العرف والعادة علما وجدانيا فالشارع اكتفى في المحاورات مع اصحابه بما حصل لهم الظن
بمراد التكاليف ايضا والسر في ذلك مع ان المحقق عند اصحابنا هو التخطئة وان حكم الله
الواقعي واحد في نفس الامر ان عمدة المراد في الدين والايمان بالله هو اصل التوحيد وخلع
الانداد والاضداد والتسليم والانقياد وتوطين النفس على تحمل المشاق الواردة من قبله
تعالى في الاحكام الفرعية وان كانت من الامور الحقيقية المناسبة الناشية من المصالح
الامرية لكن العمدة في تاسيسها هو الابتلاء والامتحان وتقوية الايمان بسبب الامتثال
بها والتقرب بها من جهة انها طاعة فاذا فهم المكلف من خطاب الشارع فهما عليا بنفس الحكم وا
برهنوه جامع للسعادتين اعني الفوز بالمصلحة الخاصة الكامنة فيه والفوز بالمصلحة العامة
التي هي نفس الانقياد والاطاعة واذا فهم فهما ظنيا على مقتضى محاورة لسان القوم
الذي انزل الله الكتاب وبعث الرسول عليه فهو وان فقد المصلحة الخاصة لكنه ادرك
المصلحة العامة بل عوض المصلحة الخاصة ايضا لئلا يخلو عمله عن الاجر فانه للعمل الحسن
الانقياد بعوض ايضا وبعد ملاحظة هذا السر يندفع ما يتوهم من انه كيف يجمع هذا مع القول
بكون الاحكام ثابتة في نفس الامر فلكل شيء على نهج مستقر ثابت وان التصويب باطل و
الحاصل ان المقصود بالذات من الخطاب وان كان حصول نفس الحكم النفس الامري لكن
يظهر من جعل الشارع مناط تفهيم النطق بالالفاظ التي جرى عادة الله بانها لا تفيد

اليقين فلا اقل من انه راض بهذا الظن ويكتفي به عما اراده في نفس الامر لانه غير قد
للمصلحة ايضا كما عرفت فهذا الظن مما علم حجيته وهذا هو الذي اتفق العلماء على حجيته من دون
خلاف بينهم قائلين ان الظن في موضوعات الاحكام في مباحث الالفاظ وغيرها حجة اجماعا
ثم ان هذا الكلام اذا نقل الى غير المشافهين المشاركين لهم في التكليف بمقتضاه فان
كان نقله بمعناه بمعنى ان مراده الواقعي وصار يقينيا لهم وعلموا انه اراد ذلك لا غير فلا
كلام فيه ايضا وان كان نقله بلفظه بعينه انه حصل لهم العلم بان هذا هو لفظ الشارع فان
شكال ح فان الظن الحاصل لهم من هذا اللفظ القطعي الصدور حجة عليهم ام لا فنقول
ح ان هذا اللفظ على قسمين قسم يحتمل ان يكون مما يقصد به بقاؤه في الدهر والا
ستفادة منه كتاليفات المصنفين وقسم لا يقصد به ذلك بل انما قصد به تفهيم المخاطبين
وان كان غيرهم ايضا مشاركين لهم في اصل الحكم فاما الكتاب العزيز فهو وان كان يمكن
ان يكون من القسم الاول وذلك لانا وان لم نقل بعموم خطاب المشافهة للغائبين كما
حققناه في محله لكنا نقول بان الله تعالى يريد من جميع الامة فهمه والتدبر فيه والعمل
على مقتضاه خلافا للاخباريين كما بيناه سابقا فيكون هذا الظن ايضا حجة بالخصوص لان
طريقة العرف والعادة في تاليف الكتب وارسال المكاتيب والرسائل الى البلاد البعيدة
سيما مع مخالفة الالسنة ومباينة الاصطلاحات يقتضي ذلك فان المصنفين وامثال
المكاتيب والرسائل لا يريدون ممن يبلغ اليه كتابهم الا العمل على مقتضاه بقدر فهمهم
ووسعهم فالذي يجب على الله ان يكتفي عنا بما نفهمه من كتابه اما يقينا او ظنا ولكن
لم يثبت ذلك ثبوتا علميا لاحتمال ان يكون الكتاب العزيز من باب القسم الثاني سيما
الخطابات الشفاهية منه وسيما ما اشتمل على الاحكام الفرعية ولا يا في ذلك تعلق
الغرض على كتاب الله تعالى بفيد ان الكتاب من القسم الاول فلنا او لا نسقل الكلام
الى تلك الاخبار ونقول ان الاستدلال بها فيما نحن فيه موقوف على ان يكون تلك
الاخبار من قبيل القسم الاول لا من باب مجرد الخطاب الشفاهي مع الاصحاب وثانيا انه
لا قطع لنا بكونها لحال الدلالة بالنسبة الى المشافهين في هذا المعنى كما ذكرنا القدح
من الاخباريين في دلالتها وان كان خلاف الظاهر فان غايتها الظن بكون جواز العمل بما
يظن من جهة الكتاب جائزا لهم ولا قاطع بحجية هذا الظن ويمكن ان يكون المراد
بها

بما اذا اقرتها الائمة كما ذكره الاخباريون وان كان خلاف الظ وان سلمنا ان تعاضد
الاخبار بعضها ببعض مع قرائن خارجية يفيد القطع بجواز العمل فذلك ايضا لا يفيد
الا جواز العمل في الجملة واما لو حصل ظن اقوى من ظاهر الكتاب من جهة خبر الواحد وغيره
من الادلة التي لم يثبت حجيتها بالخصوص فلا قطع لوجوب العمل بظاهر الكتاب ح واما
السنة المعلوم الصدور عنه ع فيحتمل ضعيفا ان يكون مثل المصنفات والمكاتيب
ولكن الاظهر ان يكون المراد منها تفهيم المخاطبين وبلوغ نفس الحكم الى من سويهم بواسطة
تبليغهم ومع ذلك فلا يعلم من حاله رضاه بايقهم غير المشافهين حتى يكون ظنا معلوم
الحجية فهذا هو القدر الذي يمكن ان يق ان الظن المعلوم الحجية واما اصل البرائة
فهو ليس من الظنون التي علم حجيتها بل هو من الادلة الظنية كما اشرنا وسنشير اليه في
محله واما خبر الواحد فقد عرفت انه لا دليل على وجوب العمل به اذ اقوى ادلته الاجماع وهو
على فرض تسليمه لا يثبت الا حجيته في الجملة وفي زمان خاص وفي نوع خاص اذ حجيته في الا
عصار المتاخرة عن زمن الصحابة غير معلوم وكذلك القدر المسلم منه خبر العادل والمسلم
منه ما لم يعارضه مثله او لم يعارضه اضعف منه اذا كان معمولا به بل وهو مهجور
او لم يسخه السوانح من المعارضات والاشكالات في علاج التعارض وغيره مما ليس هنا
محل البسط وقد اشرنا الى بعضها في مباحث التخصيص وغيرها واكثر هذه السوانح يعود الى
كيفية الاستنباط من الكتاب والسنة المتواترة ايضا باعتبار حصول العلم بالتخصيص
والتقييد بالنظر الى العمومات في الجملة واحتمال ورودها فيما لم نطلع عليه فيجب البحث
والفحص الى ان يحصل الظن بعدمه كما فعلنا لما بينا انهما من باب الخطابات الشفاهية
المقصود منها تفهيم المخاطبين واحتمال ان يكون معهم من القرائن ما يفيد ان المراد خلاف
ظاهرها كما علم في كثير من المواضع بالاجماع وغيره واحتمال ان يكون من هذا الباب ايضا
يكفي وقد ثبت اشتراكنا معهم في اصل التكليف بالاجماع لا يوجب اشتراكنا معهم في كيفية
الفهم من هذه الادلة وتوجه الخطاب الينا ولا اجماع على مساواتنا في العمل بالظن
الحاصل منها لنا فالحاصل ان العمل على مقتضى الظن المعلوم الحجية مجرد كلام لا يحصل
الفقه فبعد حصول العلم ببقاء التكليف بالتفصيلات المجملة كيف يمكن تحصيل العلم
بها بمجرد حصول العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذي علم كون راويه عادلا على النهج المتفق

عليه مع كونه غير معارض بشيء اخر خالياً عن الموانع التي لا مناص عنها الا بالعمل بالظن مع
انه ان لم نقل بامتناع وجوده في اخبارنا فهو في غاية الندرة ولا اجماع ولا دليل قطعي
اخر يدل على حجية الظنون الحاصلة من جهة المعالجات كما لا يخفى سيما مع ملاحظة الاختلاف
في الاخبار التي وردت في علاج التعارض بينها وكذا الكلام في الكتاب والسنة المتواترة
بالقطع مع غاية ندرة ما يتبين مدلولهما وكذا اصل البراءة ان سلمنا كون ظننا معلوم الحجية او
العلم بحجيتها مع وجود خبر صحيح يفيد ظنا اقوى منه او ظنا اخر ممنوع ودعوى الاجماع على
حجيتها حتى فيما نحن فيه غير مسموعة ونقل الاجماع لا يفيد لنا الا الظن لو ثبت فيصير حال
الظنون المعلومة الحجية عند التأمل حال نفس الاحكام المعلومة اجمالا بالضرورة
من الدين فكما ان العلم الاجمالي بنفس الاحكام لا يفيد في التفصيلات فكذلك العلم بحجية
العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة او مع خبر الواحد في الجملة ايضا مع عدم
العلم بحجية ما يستفاد منها مفصلا بضميمة ما لا مناص لنا في علاج الاختلالات الحاصلة
من المعارضات اليقينية والمحتملة كيف يجدينا فيما لا مفر لنا من العمل باحكام الله مع
الاجتناب عن العمل بظن لا نعلم حجيته بالخصوص وليس ذلك غالبا الا مثل من يكلف
فجعل احد مقدمتي قياسه قطعية مع كون الاخرى ظنية فهل ينفعه ذلك في صيرورة النتيجة
قطعية او من يحصل العلم في بعض اجزاء صلوته مثلا مع كون سائر الاجزاء ظنية فهل
ينفعه ذلك في صيرورة صلوته يقينية مع ملاحظة عدم كون الجزء مطلوبا بذاته وغير
مفيد منفردا في نفسه ولو فرض ثبوت حكم مستقل من جهة الظنون المعلومة الحجية مستقلا
من دون حاجة الى غيرها فهو في غاية الندرة ونتكلم فيما لا يمكن ذلك فيه مع ثبوت التكليف
فيه يقينا فثبت من جميع ذلك انه لا مناص عن العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل كالقياس
والاستحسان ونحوهما من جميع ما ذكرنا ثبت حجية خبر الواحد وهذا هو الدليل المعتمد
في اثبات حجيتها ثم قد ظهر لك مما حققنا المقام انه لا فرق بين مسائل الاصول الفقه
وفروعه في جواز البناء على الظن وانه لا دليل على اشتراط القطع في الاصول نعم لا بد في
اثبات حجية ظن المجتهد من دليل قطعي وسنشير في موضعه انه من الاصول الكلامية لا
الاصول الفقهية واذا صار ظنه حجة فلا فرق بين الاصول والفروع وسيجيء زيادة توضيح
لهذا في مباحث الاجتهاد والتقليد فلنرجع الى ذكر ادلة النافين لحجية خبر الواحد وهو

ايضا من وجهين احدهما هو الدليل على حرمة العمل بالظن الا ما اثبته الدليل وحده والذي ذكرناه
ثم خاص الادلة وثانيهما في نفي حجية خبر الواحد بالخصوص اما الاول فنحو الايات والاخبار
الدالة على حرمة العمل بالظن مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون
الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وغير ذلك فان النهي والذم على اتباع الظن دليل
على الحرمة وخبر الواحد لا يفيد الا الظن بالفرض والجواب اما عن ايات النهي فانها مختصة بالنبي
ولا دليل على مشاركة غيره له في جميع الخطابات سلمنا لكن الخطاب شفاهي فلعله كان فيه قرينة
تدل على ان المقصود من اختصاصها باصول الدين او بعبارات الى المسلمين كما يظهر من قوله
يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم ومن ارادة المعنى الراجح
من العلم مجازا مع ان اشتراك غير المشافه للمشافه انما هو بالاجماع والضرورة وهما منتفيان
في موضع النزاع وهو صورة انسداد باب العلم وايضا التمسك بهذه الاية يفيد حرمة العمل
بالظن الحاصل بها هو لمنافاة نفس الاية وكل ما يستلزم وجوده عدمه فهو محال ودعوى
قطعية حجية الظن الحاصل من الكتاب تقدم منا الكلام فيه وانه ليس بثابت في الاصل وفي
فرض الثبوت فلم يثبت فيما كان هناك خبر واحد يدل على الحكم بالخصوص مع ان الاية انما
تفيد العموم لو كان كلمة ما نكرة ولو كانت موصولة فلا ينافي جواز اتباع بعض الظنون
واما مثل قوله تعالى ان الله لا يحب كل مختال فخور فعلى خلاف الاصل فان الظاهر من كلمة
كل انه سوق للسلب الجزئي واما عن ايات الذم فمع انه يرد عليه بعض ما ذكرنا انها ظاهرة
في اصول الدين بالنظر الى سياقها وان قلنا بان السبب والمحل لا يخصص اللفظ سلمنا
اما العموم في جميع الايات لكن ما ذكرنا من الادلة يخصصها لان الخاص مقدم على العام
الثاني فنحو ما ذكره السيد المرتضى رضه في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون
بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا
يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز
العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملئوا الطوامير
وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه
الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله بالعمل باخبار الاحاد ويجري
ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال

في المسئلة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه بيّن في جواب المسائل التبانيات ان
العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا
يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من
شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين
بان الامامية تدفع وتقول انما عمل باخبار الآحاد من الصحابة المتامرون الذين يحتشم
التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه
لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف
وما اشبه ذلك هكذا نقله عنه في المعالم والجواب عنه منع ما ادعاه ولا يحصل لنا العلم بالا
جماع الحقيقي على ذلك او لم يحصل على عدمه والاتكال على نقله الاجماع رجوع الى العمل بخبر الواحد
مع انه لو سلم الاجماع فانما يسلم فيما لو لم ينقطع باب العلم والمفروض في زماننا انقطاعه كما
مر في التقييد المسلم منه في زمان اصحاب الائمة عليهم السلام لكونهم قادرين على تحصيل العلم بل وبعضهم
لعدم تمكن كثير منهم من العلم ايضا ووجه امتناع اصحاب الائمة عليهم السلام عن العمل باخبار الآحاد
لعله كان لاجل تمكنهم بل الظاهر ان السيد رضي الله عنه ايضا كان متمكنا لقرب عهده بصاحب الشرع
ووجود القرائن والامارات ولذلك قال ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب
ائمتنا عليهم السلام وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك فيعول فيه على اجماع الامامية وفي مسائل
المخالفات يرجع الى التخيير بين الاقوال وانت خبير بانه لا يحصل لنا سبيل الى العلم بتمام
الفقه ولا بشيء معتد به فكيف يكون حالنا متحدة مع حال السيد رحمه الله واصحاب الائمة عليهم السلام مع ان
السيد ايضا يكتفي بالظن فيما لا سبيل فيه الى العلم هذا اذا اردنا اثبات حجية الخبر في امثال
زماننا وكان غرضنا ابطال القول بحرمة العمل به في امثال هذا الزمان واما لو اردنا
اثبات جواز العمل به مطلقا ومع تمكن العلم فيحتاج الى تتميم الادلة المخصوصة باثبات حجية
خبر الواحد مطلقا والظاهر من الاجماع الذي ادعاه الشيخ والعلامة هو ذلك وبقي الكلام في
تحقيق الحق في هذا الاجماع المدعى على طرفي النقيض من السيد والشيخ ووجه ذلك الخلاف
فاعلم ان انكار العمل بخبر الواحد في الجملة مما لا ريب فيه انه كان مذهبا للامامية وعلى
ذلك ينزل دعوى السيد وان غفل في تعميم الدعوى وذكر في المعالم في وجه الخلاف في
الدعويين ان السيد رحمه الله كان اعتماده في هذه الدعوى على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين

ان العمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم حتى قال بعضهم باستحالته عقلا وتعويل الشيخ والعلامة
كان على ما ظهر لهما من حال علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار
في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية واقوال الذي صريح كلام الشيخ في
العدة موافقته للسيد في انكار الامامية للعمل بخبر الواحد لكنه ذكر انه هو ما رواه
المخالفون في كتبهم واما الذي رواه اصحابنا الامامية في كتبهم وتداولوه بينهم
فاتفقوا على العمل به وصاحب المعالم بعد ما ذكر في وجه الجمع بين ما ذكرنا اولا
كتب في الحاشية ان ذلك كان قبل وقوفه على كتاب العدة ثم نقل في الحاشية في رد
ما نقلنا عن الشيخ واستبعده عن الصواب لان الاعتراف بانكار عمل الامامية باخبار
الاحاد لا يعقل صرفه الى الروايات مخالفيهم لاشتراط العدالة عندهم وانتفائها في
خبرهم كاف في الاضراب عنها فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبر يروونه اقول ويمكن دفع
الاستبعاد بان الامامية لما كانوا مخالطين مع المخالفين وكان المخالفون من مذهبهم
جواز وضع الاحاديث كما لا يخفى على من اطلع على طريقتهم ومنها ما اشتهر ان سمرة بن
جندب اختلق رواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله بامر معاوية في ازاء اربعمائة الف درهم بان
آية اشتملت على مذمة عظيمة نزلت في شان علي عليه السلام وآية اخرى مشتملة على مدح عظيم
نزلت في شان قاتله وكذا غيره من المعروفين بالكذب وما كانوا متمكنين عن التصريح
بتكذيبهم ومنع قبول اخبارهم من حيث انها اخبارهم فاحتالوا في ذلك مناصا واعتمدوا
في احتجاجاتهم على ان خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء وتخلصوا بذلك عنهم
فاشتهر بينهم هذا المطلب مع الاشتهار حتى ظن السيد ونظراؤه ان ذلك كان
مذهبا لهم في خبر الواحد وان كان من طرق الاصحاب في فروع المسائل والحكايات
المنقولة انما وقع عن السيد في التعميم وان العمل باخبار الاحاد من طرق الاصحاب كان
جائزا عند الامامية وعليها شواهد كثيرة لا تخفى على المتتبع المتامل ثم ان صاحب
المعالم رحمه الله تصدى لرفع التنافي بين الدعويين وبيان الموافقة بين المدعيين وقال
الانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ وموافقيه مخالفة السيد اذ كانت اخبار الاصحاب
يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين عليهم السلام واستفادة الاحكام منهم وكانت
القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد

ليظهر هنا الفهم لو اريد فيه ثم استشهد على ذلك بكلام المحقق وانت اذا تاملت كتاب
العدة تعرف ان هذا الكلام بمراحل عن الصواب وكلا لاشهادة في كلام المحقق له وقد
عرفت انه لم يكن عنده كتاب العدة حين تاليف المعالم والحاصل ان في العدة مواضع
متعددة من كلامه تنادي باعلى صوتها ان كلامه في الاخبار المجردة عن القرائن
الدالة على صحة الخبر وصحة المضمون لا حاجة لنا الى نقلها ثم حكى الشيخ القول بجواز
العمل باخبار الامامية التي دونتها في الكتب المتداولة الدائرة عند الاصحاب سواء
رواها الامامية او غيرهم ايضا اذا كان سليما عن المعارض وهذا هو الذي نقله
المحقق عنه ايضا وانت خبير بان مجرد ذلك لا يوجب كون تلك الاخبار مقترنة بالقرائن
المفيدة للقطع لاصحاب الائمة لا يفيد كونها كذلك عند الشيخ ايضا ولا دلالة في كلام
الشيخ انها كانت كذلك عنده هذا ولكن الحق والتحقيق ان الاعتماد في الاستدلال بخبر
الواحد في امثال زماننا على الاجماع ايضا مشكل لان ما نقله الشيخ وان كان يفيد عموم
حجية الكتب المتداولة لكنه لفظ عام والاعتماد على عموم لفظ الاجماع المنقول في
اثبات خبر الواحد دوري والعلم بجواز العمل بجميعها لا نفسنا غير معلوم فلا يمكننا
اليوم دعوى الاجماع على حجية جميع ما في الكتب المتداولة مع ان الاجماع لا يثبت الا
جواز العمل في الجملة وقطعية حجية بعضها في الجملة مع الاجمال والاشتباه لا يحصل منه
شيء ودعوى الاجماع على العمل بالنحو الذي دخصوه في الجمع والترجيح وتقديم بعضها على
بعض مع عدم حصول العلم بنفس الكيفية وخصوصيتها لاختلاف وجوه الجمع والترجيح
بالنسبة الى الاخبار وغيرهما مما لا يثمن ولا يغني فظهر من جميع ذلك ان ذلك ايضا بعد التسليم
حجة اجمالية لا يحصل العلم بتفاصيلها فالمرجع في حجية خبر الواحد حقيقة انما هو الدليل
الخامس كما اشرنا سابقا ثم ان بعض المتاخرين تمسك بالاخبار الواردة في امرهم بحفظ الكتب
والعمل بها فلو سلم التواتر فيها فانها ايضا لا تفيد الا الاجمال كما بينا والله العالم
قانون ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شرائط ترجع الى الراوي وهي البلوغ والعقل
والاسلام والايمان والعدالة والضبط والتحقيق ان هذه الشرائط انما تتم اذا ثبت
جواز العمل بخبر الواحد من الادلة الخاصة به وعلى القول بجواز العمل به من حيث هو
واما اذا كان بناء العمل عليه من جهة انه مفيد للظن كما هو مقتضى الدليل الخامس

فلا معنى لهذه الشرائط بل الامر يدور مدار حصول الظن فح فاشتراط هذه الشرائط لابد ان

يكون للتنبيه على ان الخالي عن المذكورات لا يفيد الظن او لبيان مراتب الظن او لاثبات

تحريم العمل بالخالي عن الشرائط كالقياس وقد عرفت ان دليلين انه قد يحصل الظن بخبر

الفاسق والمخالف بما لا يحصل من غيره مع قطع النظر عن القراين الخارجية فيتم دعوى

الكلام في دعوى حرمة العمل في الخالي عنها فالاكتفاء مع ما عرفت من الاشكال فيتجه

الاستثناء فيما ذكرناه في استثناء القياس واما تفصيل القول في الشرائط فاما

البلوغ والعقل فنقلوا الاجماع على عدم قبول خبر المجنون المطبق والصبي الغير المميز واما

المجنون الادواري فلا مانع من قبول روايته حال الافاقة اذا انتفى عنه اثر الجنون

واما الصبي المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب وجمهور العامة المنع ودليله الاصل

وعدم شمول ادلة حجية خبر الواحد له وربما يستدل بالاولوية بالنسبة الى الفاسق

فان للفاسق خشية من الله ربما تمنعه عن الكذب بخلاف الصبي وفيه تأمل وذهب

اخرون الى القبول قياسا على جواز الاقتداء به وورد ببطلان القياس او لا وبمنع الاصل

ثانيا وبوجود الفارق ثالثا لانهم يجوزون الاقتداء بالفاسق ولا يقبلون خبره هذا

اذا رواه قبل البلوغ واما بعده اذا سمعه قبله فلا اشكال في القبول اذا جمع سائر

الشرائط ولذلك قبل الصحابة رواية ابن عباس وغيره ممن تحمل الرواية قبل البلوغ

وما ذكره بعض الاصحاب من ان وجه رد الصدوق ما يرويه محمد بن عيسى عن يونس هو

هذا لا وجه له واما الاسلام فظاهر بعضهم دعوى الاجماع على ذلك ويستند الى قوله

تعالى ان جاءكم فاسق اما الاجماع فيشكل دعويه مطلقا حتى في صورة انسداد باب العلم

نعم يفيد دعويه في تضعيف الظن الحاصل بخبره والحاصل انه يمكن الاعتماد على الاجماع

وان كان منقولا لو ثبت حجية خبر الواحد بالخصوص ولو في صورة امكان تحصيل العلم

واما في غيره فلا الا اذا اوجب نفي الظن واما الاستناد الى الاية فان كان مستندا الا

جماع هو ايضا من الاية فلا يبقى اعتماد على الاجماع اصلا وان كان المستند نفس الاية

ففيه منع الدلالة لمنع اطلاق الفاسق على الكافر المؤمن الغير العاصي بجوارحه حقيقة

والاستدلال بطريق الاولوية ح ثم فانه قد يكون الاعتماد على الكافر المتحرز اكثر

من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب نعم يمكن ان يق لو سلم عدم تبادر الكافر من الفاسق

قلنا نسلم تبادر عدمه غاية الامر الشك فيحتمل ان يكون الكافر فاسقا ولما كان الحكم معلقا
على الفاسق وهو اسم لما هو في نفس الامر كان كما سبق فيشترط في قبول الخبر بعد معرفة
نعلم الا بالعلم بعدم كونه فاسقا والجهالة كما قد تكون في كون الشيء من الافراد المعلومة
الفردية للمفهوم فقد تكون في كون الشيء من افراد ذلك المفهوم مطلقا وهما سيان فيما نحن
بصدده ويمكن ان يقال مع تسليم صدق الفاسق على الكافر ايضا لا يدل الاية على عدم
قبول روايته اذا كان ثقة لان معرفة ثقته نوع تثبت في خبره ولو كان اجمالا كما في تبينه
فخبر المخالفين وكيف كان فلا ثمرة يعتد بها في خصوص العمل برواياتنا وان كان يثمر
فغير الرواية المصطلحة مما يحتاج اليه في الموضوعات واما الايمان والمراد به كونه اماميا
اثنا عشريا فالمشهور بين الاصحاب اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق والكلام فيه مثل
ما تقدم بل اظهر ومقتضى هذا الشرط عدم جواز العمل بخبر المخالفين ولا سائر فرق
الشيعة وقال الشيخ في العدة بجواز العمل بخبر المخالفين اذا رووا عن ائمتنا اذا لم
يكن في روايات الاصحاب ما يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه لما روي عن الصادق عليه السلام انه
قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلام
فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح
بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا فيما لم ينكروه ولم يكن
عندهم خلافه ويرد عليه منع صحة الرواية التي استدل بها الشيخ ومنع اجماع الطائفة على
العمل بخبر هؤلاء لو اريد من عمل الطائفة اجماعهم سيما اذا انفرد بعض العامة بروايته
لاحتمال ان يراد من قوله عدم اجماعهم على روايته وما ذكرنا سابقا من حصول
التثبت الاجمالي يجري هنا فيمن وثقه الاصحاب منهم كالسكوني فان المحقق في المعتبر
وثقه في مسائل النفاس وكذلك غيره واما على البناء على الدليل الخامس فالامر واضح مما
بيناه واما سائر فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية والناووسية وغيرهم فقال
الشيخ ايضا في العدة ان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل
بخلافه وجب ان يعمل به اذا كان متحرجا في روايته موثوقا به في امانته وان كان مخطئا
في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير
وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد

هؤلاء

موثقة بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلاف
ورده المحقق بانا لا نعلم الى الان ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء ولعله اراد منع اجماعهم
على العمل وانه لا حجية في عمل البعض والا فلا مجال لانكار العمل مطلقا واختلف كلام
العلامة ففي الخلاصة اكثر من قبول روايات فاسدي المذهب مع اشتراطه الايمان
فيه ونقل صاحب المعالم عن والده في فوائد الخلاصة انه حكى عن فخر المحققين انه سال
والده عن ابان بن عثمن فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم
فاسق ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابانا كان
من الناووسية اقول والاظهر قبول اخبار الموثقين منهم اذ لو قلنا بسلب العدالة
مع فساد العقيدة وعدم اطلاق الفاسق عليهم فيدل على الحجية منطوق الاية لان
التوثيق نوع من التثبت بملاحظة العلة المنصوصة فان التثبت اما بفحص
حال كل واحد واحد من الاخبار او بفحص حال الرجل في خبره فاذا حصل التثبت في حال
الرجل وظهر انه لا يكذب في خبره فهذا تثبت في خبره لاتحاد الفائدة وان ابيت عن
ذلك مع ظهوره في العلة المنصوصة تكفي كذلك واما على البناء على الدليل الخاص
فالامر واضح واما العدالة فهي في الاصل الاستقامة والاستواء وفي الكيفية الحاصلة
من تعديل القوى النفسانية وكسر سورة كل منها بعد فعلها وانفعالها من الطرفين
بحيث يحصل شبه مزاج منها عدالة فاما القوة العاقلة اذا اعتدلت بين طرفي
افراطها فهو الجربزة وتفريطها وهو البلادة تسمى حكمة والقوة الشهوية اذا اعتدلت
بين الشره والخمود تسمى عفة والقوة الغضبية اذا اعتدلت بين التهور والجبن تسمى شجاعة
وعلماؤنا اما عرفا الفقهاء والاصوليين فالمشهور بين المتاخرين انها ملكة في النفس تمنعها
من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة يعني ما يدل على خسة النفس
ودناءة الهمة بحيث لا سواء كانت صغيرة كالتطفيف بحبة او سرقتها او مباحا كلبس
الفقيه لباس الجندي والاكل في الاسواق في بعض الاوقات والازمان والكاشف عن
تلك الكيفية هو المعاشرة المطلعة على تلك الملكة يقينا او ظنا او شهادة عدلين
والمعتاد الاكتفاء بحسن الظاهر وظهور الصلاح وكون الشخص ساترا للعيوب مجتنبا عن
الكبائر مواظبا للطاعات على ما اشتمل عليه صحيحة عبد الله بن ابي يعفور المروية في كتاب

من لا يحضره الفقيه وغيره واما الاكتفاء بظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو
مذهب جماعة من القدماء فهو ضعيف وتفصيل الكلام والخلافات في معنى العدالة
والكاشف عنها وادلتها ونقضها وابرامها قد اوردناه في كتبنا الفقهية فالمشهور
اشتراط العدالة في قبول الرواية واكتفى الشيخ بكون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب
في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وهذه عبارته في العدة واما من كان مخطئا في
بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان
ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة
فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل
ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم وعن ظاهر جماعة من متأخري الا
صحاب الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما هو مذهب بعض العامة والظاهر ان هذا القول
ليس من جهة اختيارهم هذه الجماعة الاكتفاء في الكاشف عن العدالة بظاهر الاسلام
وعدم ظهور الفسق كما هو بعض العامة بل لان اية التثبت وغيرها تدل على جواز العمل
بخبر المجهول وان لم نقل بكونه عادلا بسبب عدم ظهور الفسق حجة المشهور قوله تعالى
ان جاءكم فاسق الاية وجه الدلالة ان الفاسق هو من ثبت له الفسق لا من علم انه
فاسق فاذا وجب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف القبول على
العلم بانتفائها وهو يقتضي اشتراط العدالة اذ لا واسطة بين الفاسق والعادل في
نفس الامر فيما يبحث عنه من رواة الاخبار لان فرض كون الراوي في اول سن البلوغ
بحيث لم يحصل له ملكة قبل البلوغ ولم يتجاوز عن اول زمان التكليف بقدر يحصل
له الملكة ولم يصدر عنه فسق ايضا فرض نادر لا التفات اليه واما في غير ذلك فهو اما
فاسق في نفس الامر او عادل والواسطة انما تحصل بين من علم عدالته ومن علم فسقه
وهو من يشك في كونه عادلا او فاسقا وذلك الواسطة انما هي في الذهن لا في نفس الامر
وبالجملة تقدم العلم بالوصف لا مدخلية له في ثبوت الوصف والواجبات المشروطة
بوجود شيء انما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده فبالنسبة الى العلم
مطلق لا مشروط مثل ان من شك في كون ماله بقدر استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار
المال لا يمكنه ان يقول اني لا اعلم اني مستطيع ولا يجب علي شيء بل يجب عليه محاسبة ماله

ليعلم

ليعلم انه واجد للاستطاعة او فاقد لها ثم لو شك بعد المحاسبة في ان هذا المال هل
يكفيه في الاستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب ح فمقتضى تعليق الحكم على المتصف
بوصف في نفس الامر لزوم الفحص ثم العمل على مقتضاه فاذا قيل اعط كل بالغ رشيد
من هذه الجماعة درهما يقتضي ارادة السؤال عن جميع الوصفين لا الاكتفاء بمن علم اجتماعهما
فيه ويؤيده التعليل المذكور في الاية فان الوقوع في الندم يحصل بقبول خبر من
كان فاسقا في نفس الامر وان لم يحصل العلم به فيه واما خبر العدل وان ظهر كذبه فيما
بعد فلا ندم عليه ولا ذم فيه على عدم الفحص لانه عمل على مقتضى الدليل ومقتضى طريقة
العرف والعادة لان بخلاف مجهول الحال ومن حكاية التعليل يظهر ان في صورة فرض
ثبوت الواسطة ايضا لا يجوز العمل لعدم الاطمينان بخبر مثله فهو قد يوجب الندم ايضا مع
ان العلم بحقيقته متعذر لعدم امكان العلم بانتفاء المعاصي الباطنية عادة وقد
تصدى بعضهم لبيان ان المراد الفاسق النفس الامري بما لا كرامة فيه فقال اذا علق امر
بشيء في لفظ ان المراد ما هو مدلول ذلك الشيء بحسب الواقع فاذا قيل زيد صالح او فاسق
او شاعر او كاتب فالمراد اتصافه بالصفة المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب معتقد المخا
والا انتفى من الكلام الذي لا قرينة على ارادة افادة معنى الخبر المتعارف في افادة معنى الخبر
والخصر الافادة ح في انه لازم معنى الخبر وايضا لو كان المراد هو مدلول الكلام بحسب
معتقد المخاطب لصح للمخاطب الجزم بكذب المتكلم بمجرد عدم اعتقاده بما اخبر به وايضا ليس
اثبات المتكلم تحقق صلاح زيد مثلا في نفس الامر اثباتا لما اخبر به وايضا لا يصح طلب الدليل
عما اخبر به لانه ح بمنزلة ان يقول اقم الدليل على اني معتقد بصلاح زيد وبطلان اللوازم
اظهر من ان يحتاج الى البيان فظهر ان المتبادر من الفاسق هو الفاسق بحسب نفس الامر انتهى
وفيه ما لا يخفى من الاشتباه بين النسبة الخبرية المصرحة واللازمة للنسبة التقييدية
الحاصلة في كل واحد من المحكوم عليه والمحكوم به بالنسبة الى ذاتهما والوصف العنواني
الثابت لهما فان معنى قولنا زيد صالح ان ما هو زيد في الواقع صالح في الواقع وكلمة في الواقع
في الموضعين قيد لطرفي النسبة والمراد بالواقع هنا ما يقابل اشتراط علم المخاطب لا ما يقابل الا
مكان والواقع في الواقع لا بحسب اعتقاد المتكلم واما النسبة الخبرية المستفادة من الجملة
فلا يلزم ان تكون مقيدة بالواقع نعم ظاهر المتكلم دعوى مطابقته للواقع ولذا معتقد

لذلك لو فرض الجملة الخبرية لافادة هذه النسبة ولا يجري فيه توهم ارادة ثبوت النسبة
على معتقد المخاطب حتى يلزم انحصار فائدة الجملة في فائدة لازم معنى الخبر وغيره من
اللوازم المذكورة فالملازمة المدعاة في كلامه ممنوعة وان كان بطلان اللوازم ظاهرا
حجة القول بالعمل بخبر مجهول الحال ان الله تعالى علق وجوب التثبت على فسق المخبر وليس
المراد الفسق الواقعي وان لم يعلم به والا لزم التكليف بما لا يطاق فتعين ان يكون المراد
الفسق المعلوم فانتفاء الامر بالتثبت ليس بالرد للزوم كونه اسوء حالا من معلوم الفسق
وهو باطل فهو بالقبول وبما بينا يظهر لك جوابه من ان المراد بالفسق هو الفاسق النفس
الامري وبعد امكان تحصيل العلم به او الظن فلا يلزم تكليف بما لا يطاق وقد يتمسك
بالاصل في نفي الفسق وهو باطل لان الاظهر ان العدالة امر وجودي فالاصل بالنسبة
اليهما سواء مع انه معارض بغلبة الفسق في الوجود وانه مقتضى الشهوة والغضب اللتين هما
مما غريزتان في الانسان والراجح وقوع مقتضاهما ما لم يظهر عدمه والحاصل ان مجهول
الحال ملحق بالفاسق في الحكم واما قبول قول المسلم المجهول الحال في التذكية والطهارة
ونحوها فهو من دليل خارجي من القاعدة المقتضية لحمل فعل المسلم وقوله
على الصحة ومطابقته للاصل في بعضها واما اخراج الخبر والشهادة من البين فلانهما
مخصصان بالدليل الخاص والسر فيهما انهما يثبت بهما الحكم على الغير غالبا ولذلك لا يسمع
قول المدعي بمجرده ولو كان عدلا واما حجة الشيخ فلكلامه ايضا ابتر التثبت كما فهمه
صاحب المعالم من كلام المحقق ان دليل الشيخ هو مجرد عمل الطائفة وقد تبعا المحقق اما اولا
فيمنع العلم بحصول العمل من الطائفة واما ثانيا فبان عملهم انما يدل على قبول تلك
الاخبار المخصوصة لا مطلقا فلعله كان لانضمام القرائن اليها لا بمجرد الخبر ولا يخفى ما
ذكرناه على من لاحظ كلام الشيخ وتامل فيه وفي وجه الاستدلال بآية التثبت ان معرفة حال
الراوي بانه متحرز عن الكذب في الرواية تثبت اجمالي يحصل للظن بصدق الراوي فيجوز
العمل به كما في اخبار الموثقين من المخالفين وسائر فرق الشيعة والظاهر كما هو الظاهر
فان الظاهر من الاية انه اذا حصل الاطمينان من جهة خبر الفاسق بعد التثبت بمقدار
يحصل من خبر العدل فهو يكفي سيما العدل الذي يثبت عدالته بالظن والادلة الظنية ومن ذلك
فان المراد بالعادل النفس الامري هو ما اقتضى الدليل الظني العادل عليه في نفس الامر

لاما كان عادلا فى نفس الامر والدليل قد يفيد القطع وقد يفيد الظن واما بناء على الدليل
الخاص فى امثال زماننا فالامر واضح ثم قال المحقق دعوى التحرز عن الكذب مع ظهور
الفسق مستبعد واستجوده فى المعالم اقول وجه الاستبعاد ان الداعى على ترك المعصية
قد يكون هو الخوف عن فضيحة الخلق وقد يكون لاجل انكار الطبيعة لخصوص المعصية
وقد يكون من اجل الخوف عن الحاكم وقد يكون هو الخوف عن الله وهذا هو الذى يعتمد
عليه فى عدم حصول المعصية فى السر والعلن بخلاف غيره ومن كان فاسقا بالجوارح لا
يبالى من معصية الخالق فكيف يعتمد عليه فى ترك الكذب والتحقيق ان انكار حصول
الظن مطلقا مكابرة لا يعد له كما نرى بالعيان ان كثيرا ممن لا يجتنب عن اكل المال الحرام انه
لا يهتم فى الصلوة وترك الشرب والزنا وغيرها وكذا كثيرا ممن هو مبتلى بانواع الفسوق
انه لا يستخف بكتاب الله وسائر شعائره وكذا الكذب خصوصا فى الرواية بالنسبة الى
الائمة عم كما هو ظاهر كلام الشيخ فمجرد ظهور سائر الفسوق عمن يحتمل فى نظره الكذب
على الامام لا يوجب عدم حصول الظن بصدقه وكذا اذا كان طبيعته مجبولة على الاجتناب
عن الكذب نعم ان كان ترك الكذب محضا من جهة ان الشارع منعه واوعد عليه لا يحصل
الظن به مع صدور ما هو اعظم منه مما يدل على عدم الاعتناء بوعيده تعالى ونواهيه
فالاقوى اذن ما ذهب اليه الشيخ ويرجع هذا فى الحقيقة الى التثبت الاجمالى او الى مطلق
العمل بالظن عند انسداد باب العلم ومن جميع ما ذكرنا يظهر لك حال الحسن من اقسام
الخبر وان حجيته ايضا من جهة حصول التثبت الاجمالى وهو تابع لما ذكرته فى مدح الرجل
فيتبع ما افاده دون غيره واما الضبط فلا خلاف فى اشتراطه اذ لا اعتماد ولا وثوق الا
مع الضبط لانه قد يسهو فيزيد فى الحديث او ينقص او يغيره ويبدل بما يوجب اختلاف الحكم
واختلال المقصود وقد يسهو عن الواسطة مع وجودها وبذلك قد يحصل الاشتباه بين
السند الصحيح والضعيف وغير ذلك والمراد به من يغلب ذكره سهوه لا من لا يسهو ابدا والا لما
صح العمل الا عن معصوم عن السهو وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر فمفهوم الاية المقتضى
لقبول خبر العدل مطلقا مخصص بالضابط لاشعار المنطوق به من حيث التعليل والاجماع
ظاهرا واما بناء على العمل بمقتضى الدليل الخاص فالامر واضح ومراد علماء الرجال
حيث يقولون فى مقام التزكية فلان ثقة هو العدل الضابط اذ لا وثوق الا مع

الضبط ولذلك اختار بواهنا اللفظ لا تقان العدالة كافية عن هذا الشرط لان العدل لا
يروي الا ما تحققه لانا نقول ان العدل لا يكذب عن عمد لا عن سهو فانه قد يسهو عن كونه
غير مضبوط عنده او كونه ناسيا والظاهر انه يكفي في اطلاق الضبط كثرة الاهتمام في نقل
الحديث بانه بمجرد سماع الحديث يكتبه ويحفظه ويراجعه ويزاوله بحيث يحصل له الاعتماد
وان كان كثير السهو اذ ربما يكون الانسان مستيقظا ذكيا لا يغفل عن درك المطلب حين
الاستماع ولكن يعرض له السهو بعد ساعة او اكثر فمثل هذا اذا كتب واتقن حين
السماع فقد ضبط الحديث وهو ضابط ومثل هذا يمكن ان يجاب عما يتوهم ان حبيبا الخثعمي
ممن وثقوه في الرجال مع ان الصدوق روى في الفقيه انه سال ابا عبد الله عم فقال
اني رجل كثير السهو فما احفظ على صلوتي الحديث ويمكن ان يقال في وجهه ان كثرة السهو
في الصلوة لانا في الضبط في الرواية او ان المراد كثرة الشك لكثرة استعمال السهو في
الشك واعلم ان معرفة الضبط ايضا انما تحصل بممارسة حال الراوي باختبار رواياته و
اعتبارها برواية الثقات المعروفين بالضبط والاتقان وموافقتها لها ولو من حيث المعنى
فقط او بشهادة العدول وقد ذكرنا ان قولهم ثقة شهادة على ذلك **تنبيه** المعتبر
في شرائط الراوي هو حال الاداء لا حال التحمل كما اشرنا اليه في الصبي فلا اشكال في جواز
الرواية عمن تاب ورجع عما كان عليه من مخالفة في دين او مذهب في حال الاستقامة وكذا في
عدم الجواز عمن خلط بعد الاستقامة في حال التخليط ان كان فسقا مطلقا وعلى المشهور ان
كان مخالفة في المذهب ايضا قال الشيخ في العدة فاما ما يرويه الغلاة والمتهمون والمضعفون
وغير هؤلاء فما يختص الغلاة بروايته فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل
بما رووه حال الاستقامة وترك ما رووه في حال خطائهم فلاجل ذلك عملت الطائفة
بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال الاستقامة وتركوا ما رواه في حال تخليطه
وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي العزاقر وغير هؤلاء فاما ما يروونه
في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال انتهى ومقتضى ما ذكرنا ترك رواياتهم
مع جهل التاريخ الا ان يكون موثقا عند من يعمل بالموثق كما هو الاظهر وفيه تامل فتدبر
لان خطا مثل ابي الخطاب لم يكن بعنوان السهو والغفلة بل بدعته الاهواء الفاسدة الى
تعمد الكذب والظاهر انهم لم يكونوا في المدة التي لم يظهر منهم الكفر بريئا من غاية الشقاوة

جعل اخفاء المعصية واظهار الطاعة وسيلتين الى ما اراد من الرياسة واضلال الجماعة
فكيف يمكن الاعتماد على روايته ورواية امثاله في وقت من الاوقات وربما يجعل هذا
مؤيدا لضعف القول بكون عثمان بن عيسى وابن ابي حمزة ثقتين اقول فما نرويه من اخبار امثال
هؤلاء قد عمل به الاصحاب ولم يظهر لنا تاريخ الرواية فعلينا ان نرجع الى القرائن
الخارجية اذ لعلهم عملوا بها لاعتمادهم على القرائن الخارجية لا لكون الرواية في حال
الاستقامة فعلينا ان نجتهد في القرائن ايضا فمن القرائن المفيدة للرجحان هو عمل
جمهور الاصحاب والحاصل ان المعيار في امثال ذلك قوة الظن من القرائن الخارجية فلا بد
من التامل والتفحص فيقبل ما يرويه الاصحاب عن الحسين بن بشار وعلي بن اسباط ممن كانوا
من غير الامامية ثم تابوا ورجعوا واعتمد الاصحاب على رواياتهم ويقبل علي بن محمد بن رياح وعلي
ابن ابي حمزة واسحق بن جرير من الواقفية الذين كانوا على الحق ثم توقفوا وروى عنهم
ثقات الاصحاب وصرح اجلة المتاخرين بقبول رواياتهم مع جهل التاريخ فيمكن الوثوق
على رواياتهم لاجل ما ذكر لان المعهود من حال اصحاب الائمة كمال اجتنابهم عن الواقفية
وامثالهم من فرق الشيعة وكان معاندتهم معهم وتبريهم عنهم ازيد منها عن العامة سيما
الواقفية حتى انهم كانوا يسمونهم الكلاب التي اصابها المطر يتحاشون عن صحبتهم
والمكالمة معهم وكان ائمتهم يامرونهم باللعن عليهم والتبري عنهم فرواية ثقاتهم واجلائهم
عنهم قرينة على ان الرواية كانت حال الاستقامة او ان الرواية عن اصلهم المعتمد
المؤلف قبل فساد العقيدة او المأخوذ عن المشايخ المعتمدين من اصحابنا كعلي بن الحسن الطاطري
فان الشيخ ذكر في الفهرست انه روى كتبه عن الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم قال المحقق
البهائي ره في كتاب مشرق الشمسين والظاهر ان قبول المحقق رواية علي بن ابي حمزة مع
شدة تعصبه في مذهبه الفاسد مبني على ما هو الظاهر من كونها منقولة من اصله وتعليله
يشعر بذلك فان الرجل من اصحاب الاصول ايضا وكذا امثال هؤلاء اصولهم كان قبل
الوقف لانه وقع في زمن الصادق ع فقد بلغنا عن مشايخنا قدس الله ارواحهم انه كان
من داب اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا من احد الائمة ع حديثا بادروا الى اثباته في
اصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه او كله بتمادي الايام وتوالي الشهور والاعوام
تعرف عدالة الراوي بالملازمة والصحبة المتاكدة حتى يظهر سريرته علما او ظنا

بين العلماء واهل الحديث كالصدوق ونحوه على الرجال المذكور والمرتبة باعتقاد
اشتهاره بذلك كفانا عن غيره وبشهادة القرائن الكثيرة المتعاضدة مثل كونه مرجع العلماء
والفقهاء وكونه ممن يكثر عنه الرواية من لا يروي الا عن عدل ونحو ذلك من القرائن
وبالتزكية من العالم بها اما بان يقول هو عدل او ما يشمله او بقبول شهادته ان كان
ممن يرى العدالة شرطا او نحو ذلك واختلفوا في ان الواحد هل يكفي في التزكية
او لا بد من المتعدد على قولين وبنى كثير منهم ذلك على ان التزكية رواية او شهادة
فعلى الاول يكفي دون الثاني ولا بد في ذلك من تمهيد مقدمة وهو ان الرواية
والشهادة والفتوى كلها من افراد الخبر المقابل للانشاء والشهادة في اللغة اخبار
عن اليقين وعلى ما عرفه الفقهاء اخبار جازم بحق لازم للغير من غير الحاكم فحكم الله
ورسوله وخلفائه والحاكم ليس بشهادة وقال الشهيد في القواعد الشهادة والرواية
تشتركان في الجزم وتنفردان في ان المخبر عنه ان كان امرا عاما لا يختص بمعين فهو الرواية
كقوله ع لا شفعة فيما لا يقسم فانه شامل لجميع الخلق الى يوم القيمة وان كان لمعين فهو
الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد بكذا لفلان وقد يقع لبس بينهما في صور **الاولى**
رؤية الهلال فان الصوم مثلا لا يختص لمعين فهو رواية ومن اختصاصه بهذا العام
دون ما قبله وبعده بل بهذا الشهر فهو كالشهادة ومن ثم اختلف في التعدد **الثاني**
المترجم عند الحاكم من حيث يصير عاما للترجمة ومن اخبار عن كلام معين والاقوى
التعدد في الموضعين **الثالث** المقوم من حيث انه منصوب لتقويمات لا نهاية لها فهو
رواية ومن انه الزام بمعين **الرابع** القاسم من حيث نصبه لكل قسمة ومن حيث
التعيين في كل قضية **الخامس** المخبر عن عدد الركعات والاشواط من انه لا يخبر عن
الزام حكم لمخلوق بل للخالق سبحانه وتعالى فهو كالرواية ومن انه الزام لمعين لا يتعدا
السادس المخبر بالطهارة او النجاسة تردد فيه الشهادة ويمكن الفرق بين قوله طهرته
ونجسته لاستناده الى الاصل هناك وخلافه في الاخبار بالنجاسة اما لو كان ملكه
فلا شك في القبول **السابع** المخبر عن دخول الوقت **الثامن** المخبر عن القبلة **التاسع**
الخارص والاقرب في هذه الخمسة الاكتفاء بالواحد الا في الاخبار بالنجاسة الا ان يكون
يده ثابتة عليه باذن المالك اما المفتي فلا خلاف في انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لا

ناقل عن الله عز وجل الى الخلق فهو كالراوي ولانه وارث النبي او الامام الذي
هو واحد واما قبول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول دار الغير فليس من باب
الشهادة لا لانه رواية اذ هو خاص بل هو شهادة لكن اكتفي فيها بالواحد عملا
بالقراين المفيدة للقطع ولهذا قيل وان كان صبيا ومنه اخبار المراة في هدا
العرس الى زوجها ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية
وان كان مشبها للرواية كان قويا وليس اخبار الوكيل الامين المخبر عن فعله مما
لا يراه ولا يباع قبول قوله وعن هنا مذكي او ميتة لما في يده وقول الوكيل بعت وانا قابل
او هذا ملكي انتهى ما اردنا ذكره اقول لا يخفى على المتامل في كلامه ما فيه من الم
في البيان والاشتباه ما هو المقصر من الرواية والشهادة ووجه التفرقة بينهما وحكمهما
فان من يقول بان الواحد يكفي في الرواية دون الشهادة ان اراد بالرواية هو الخبر
المصطلح الذي هو واحد من ادلة الفقه بناء على حجية خبر الواحد لا مطلق الخبر المقابل
للانشاء فهو لا يتم لانه لا مصحح للتفريعات التي ذكرها من حكاية رؤية الهلال
والمترجم وغيرهما مما ذكره ولا تجعل التزكية رواية لهذا المعنى مطلقا كما لا يخفى وان
قيل ان المراد مقابلة الشهادة لسائر افراد الخبر والغرض من الرواية هو سائر افراد الخبر
فيشمل الخبر المصطلح وغيره ايضا ففيه انه لا مصحح لاشتراط كون المخبر عنه في الخبر خاصا
مع كونه غير شهادة كاخبار زيد بمجي ولده من السفر مثلا مع ان اكثر الروايات اخبار
الخاص لانه اخبار عن سماع خاص او رؤية خاصة فان قول الراوي قال النبي او الامام
كذا اخبار عن جزئي حقيقي وان اعتبر نفس الزام الحق في الشهادة فلا وجه لتخصيص الفرق
بالتخصيص والتعميم كما يظهر منه في اول كلامه ولا لتخصيص الحق بالمخلوق في الشهادة
كما يظهر من اواسط كلامه اذ قد يكون الشهادة في حق الله تعالى كالشهادة على شرب الخمر
لاجراء الحد وجعله من الامور المذكورة اخيرا قسما ثالثا ايضا ينافي ارادة المعنى الاعم
ايضا والظاهر ان مرادهم من الرواية هنا مطلق الخبر غير الشهادة لا الخبر المصطلح فالتفريق
الواضح ان يقال ان كل خبر يسمع فيه الواحد الا الشهادة وهو اخبار جازم عن حق لازم
للغير عن غير الحاكم ووجهه ان اقوال المسلمين وافعالهم محمولة على الصدق والصحة كما
حقق في محله وذلك يقتضي الاكتفاء بالواحد في الجميع وذلك فيما لا يثبت حكما الا

غير الخبر واضح واما اذا اوجب تكليفا للغير فبما يضر اصالة البراءة عن التكليف فلا بد
في اثبات التكليف من ظن بالصدق ازيد من اصل كونه قول المسلم ليرفع الظن الحاصل
باصل البراءة وهو اما بعدالة الراوي علاوة على الاسلام او بالتثبت المحصل للظن
بالصدق فهذا خبر مثبت للتكليف وان كان مع ذلك معارضا بفعل مسلم اخر وقوله
وكان في واقعة خاصة فقد ينبغي فيه التعدد كما في الشهادة فلا بد من ملاحظة
ادلة حجية خبر الواحد هل يفيد حجية الخبر المصطلح او مطلق خبر الواحد وقد عرفت
ان اية النفر ظاهرة في الفتوى غاية دخول الخبر المصطلح فيه ايضا واما غيرها فلا واما
اية النبأ فهو وان كان اعم من ذلك لكنه ينافي ما ذكروه من اشتراط عموم المخبر عنه
في الخبر فانه اعم من ذلك بل حكاية وليد التي هي شان نزول الاية واقعة خاصة وهي
بالشهادة اشبه وكيف كان فالشهادة داخلة فيه ولذلك استدل الفقهاء في رد
شهادة الفاسق والمخالف بهذه الاية وح فلا دلالة فيها على قبول الواحد اذ مقتضاها
لا بد ان يكون ان كان عادلا لا يجب التوقف من حيث تحصيل الصدق بل يجوز العمل
ح في الجملة وان كان من جهة كونه احد شطري البينة وذلك لا يفيد الاجتزاء بالعمل
في الجملة لا خصوص العمل اذا كان واحدا مطلقا كما هو المطلوب وارادة المعنيين معا
بالنسبة الى الشهادة وغير الشهادة استعمال للفظ في المعنى الحقيقي والمجازي
وهو باطل كما حققناه سابقا وجعل الاصل والظاهر من الاية العمل بالواحد والقول
بان الشهادة مخرجة بالدليل مع كون الاية واردة فيما هو من باب الشهادة على ما هو شان
نزول الاية محل اشكال ايضا وهو مستلزم لتخصيص المنطوق بالخبر ايضا لان الظن الحاصل
بالتثبت لا يفيد في الشهادة واما الاجماع فهو ظاهر في الخبر المصطلح واما الدليل
الخامس فهو لا يفيد الاعتماد على الواحد من جهة انه خبر الواحد بل لانه ظن ولا مناص
عن الظن عند انسداد باب العلم فالحق والتحقيق ان هذا البناء باطل اذ ليس في ذلك من دليل
الخبر المصطلح ولا دليل على كفاية الواحد بالخصوص في غير الشهادة من اقسام الخبر ولا دليل
على كونه من باب الشهادة لعدم صدق تعريفها عليه عند التامل فان المراد من التزكية
ليس اثبات حق لازم للمخلوق او للخالق وافاديته لذلك بالاخرة بعد العمل بالرواية
التعديل مشترك الورود في الخبر والشهادة مع ان العلم معتبر في الشهادة غالبا بخلاف

ما نحن فيه لاستحالة العلم بالعدالة للعدالة سلمنا انه شهادة لكن لا دليل على وجوب التعدد
في مطلق الشهادة فان بعض الاصحاب قد اعتبر الواحد في بعض المواد بل اعتبروا المراة
الواحدة ايضا في بعض الاحيان ولا دليل على عدم كون التزكية مما يقبل فيه الواحد
فالاولى ان يقال ان ذلك من باب الظنون الاجتهادية المرجع اليها عند انسداد باب العلم
وليس من باب الشهادة ولا الرواية المصطلحة ثم انه يمكن توجيه كلام التمهيد حيث
قال وينفردان فان المخبر عنه الخ بان المراد ان العموم انما يوجد في الرواية دون الشهادة
لان المخبر عنه في الرواية دائما يكون عاما ويلزمه ان الشهادة دائما مخصوصة وهو كذلك
ومراده بيان احد المميزات لا الجميع حتى يرد ان بينهما فرقا اخر وهو ان الشهادة اخبار
بحق لازم للغير البتة ولا يلزم ان يوجد ذلك في الرواية بل لا يوجد فيها الا على سبيل
التبعية والاستلزام كالفتوى واما قوله فان الصوم مثلا لا يتخصص بحين فلا وجه له
لان الاخبار عن رؤية الهلال الجزئي المتشخص لا عموم فيه بالضرورة وذلك يوجب
اثبات حق لله تعالى وهو الصوم الخاص الحاصل في الشهر الخاص على عباده كاثبات
الحد على شارب الخمر وتوهم عموم الصائم والمفطر مدفوع بان المراد بالعموم والخصوص
هنا ان اكثر الروايات مفيد الحكم لموضوع مفروض وان لم يتحقق ولم يتصور تحققه
كالفتاوى فقوله ع لا شفعة فيما لا يقسم يعني كلما وجد ما لا يقسم فحكمه انه لا شفعة
فيه لا ان الاملاك الموجودة الغير المقسومة حكمه كذا بخلاف رؤية الهلال فانه
يثبت الصوم والافطار لواجدي الشرائط من الحيوة والعقل والبلوغ وغيرها بالفعل
بل لاهل البلاد الخاصة بخلاف مثل يجب الصوم للرؤية وكذلك الشهادة على الوقف
العام فان المصلحة العامة مصلحة خاصة معدود عليها الوقف بالخصوص فهو حقيقة
متعين من حيث المورد وان لزمه الشيوع والاستمرار بالتبع في افراد الموقوف عليه
واشخاصه وكذا الشهادة على النسب فانها تثبت شيئا معينا خاصا ولكن الاثار
الاخر لا بد يتبعه واما المترجم فهو ايضا اخبار عن جزئي معين متشخص وتوجيه كلامه
في العموم هنا بان يقال مراد المترجم ان كل من يقول بمثل هذا الكلام فمراده هذا ولا
يخفى بعده واما القاسم والمقوم فيظهر توجيه العموم فيه مما ذكرنا في المترجم والتوجيه
فيهما اظهر من المترجم واما قوله الخامس المخبر عن عدد الركعات والاشواط الخ ففيه

ما قاله منا من علم اعتبار الشهادة في حق الخلق ثم ان تحقيق هذه المسائل والتكلم في كل
واحد واحد منها ليس وظيفة هذا الكتاب وحظ الاصولي في هذا الباب التفرقة
بين الشهادة وغيرها من الاخبار حتى يجعل الشهادة اصلا ويطلب فيها العدد وهو
مشكل اذ ما ذكروه من المميزات للشهادة كثيرا ما يتخلف عن العدد فدعوى لزوم العدد
في الشهادة الا ما اخرجه الدليل ليس باولى من دعوى كفاية مطلق الخبر الا ما اثبته
الدليل فالمتبع هو ما اقتضاه الادلة في خصوصيات المقامات الا ان يتمسك بالا
ستقراء وتتبع موارد الاحكام فانه يقتضي كون الاصل فيها الواحد وان ما اكتفى فيه بالواحد
فانما خرج بدليل خاص بقي الكلام في الفرق بين الفتوى والحكم وهو ان الفتوى
اخبار عن الله تعالى بان حكمه في هذه القضية كذا ومن خواصه عدم المنع من مخالفته
من المجتهد والمقلد اما المجتهد فظ واما المقلد فلان له ان يستفتي عن آخر ومع
التعدد فيختار الاعلم ثم الاورع ومع التساوي يتخير والحكم هو انشاء اطلاق او الزام
في المسائل الاجتهادية وغيرها مع تقارب المدارك فيها مما يتنازع فيه الخصمان لمصالح
المعاش هكذا عرفه الشهيد ره في القواعد وحكمه انه لا يجوز لغيره نقضه وان كان
مجتهدا مخالفا له في الراي لاستلزام ذلك عدم استقرار الاحكام والمصلحة في نصب
الاحكام هو حصول النظام وذلك ينافيه وقال في القواعد فبالانشاء يخرج الفتوى
لانها اخبار والاطلاق والالزام نوعا الحكم الاحكام الالزام ومثل للاطلاق بالحكم باطلاق
مسجون لعدم ثبوت الحق عليه وباطلاق حر من يد من ادعى رقه بلا بينة وغير ذلك قال
وبتقارب المدارك في مسائل الاجتهاد يخرج ما ضعف مدركه جدا كالعول والتعصيب
وقتل المسلم بالكافر فانه لو حكم به حاكم وجب نقضه وبمصالح المعاش يخرج العبادات
فانه لا مدخل للحكم فيها فلو حكم الحاكم بصحة صلوة زيد لم يلزم صحتها بل ان كانت
صحيحة في نفس الامر فذاك والا فهي فاسدة وكذا الحكم بان مال التجارة لا زكوة فيه
وان الميراث لا خمس فيه فان الحكم به لا يرفع الخلاف بل لحاكم غيره ان يخالفه في ذلك
نعم لو اتصل بها اخذ الحاكم ممن حكم عليه بالوجوب مثلا لم يجز نقضه فالحكم المجرد
عن اتصال الاخذ اخبار كالفتوى واخذه للفقراء حكم باستحقاقهم فلا ينقض
اذا كان في محل الاجتهاد ولو اشتملت الواقعة على امرين احدهما من مصالح المعاد

والاخر

والآخر من مصالح المعاش كما لو حكم بصحيح من ادرك اضطرارى المشعر وكان نائبا فانه لا

الزله فبراءة ذمة النائب فى نفس الامر ولكن يوثق فى عدم رجوعهم عليه بالاجرة انتهى

وسيجئ تحقيق المقام فى اواخر الكتاب اذا تمهد هذا فنقول ذهب الاكثرون الى كفاية المز

الواحد فى الرواية وهو مذهب العلامة فيه وذهب المحقق ومن تبعه الى انه لا يقبل

فيه الا ما يقبل فى تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وعن بعض العامة عدم اعتبار

التعدد فيهما فلنقدم الكلام فى تنقيح هذا النزاع ثم نتعرض الى ذكر ادلة الاقوال فى

غير محرر فى كلام القوم واقول ان حجية خبر الواحد اما من حيث انه ظن كما هو مقتضى

الدليل الخامس او من حيث هو خبر كما هو مقتضى اية النبأ او من حيث انه الخبر المصطلح

اعنى المروى عن المعصوم ع كما هو مقتضى الاستدلال بالاجماع ثم ان اشتراط العدالة

لا معنى له على الاول الا باعتبار اعلام طرق الظن والتنبيه عليها والتنبيه على

خبر الفاسق لا يفيد الظن كما اشرنا اليه سابقا واما على الثانى فمقتضاه قبول خبر

العدل مطلقا سواء كان رواية مصطلحة او شهادة او غيرهما ولذلك استدل الاصحاب

باية النبأ على اشتراط عدالة الشاهد ايضا ومقتضاه قبول خبر العدل الواحد فى التزكية

مطلقا ولما ثبت من دليل خارجى اشتراط التعدد فى نفس الشهود فيرجع الكلام هنا

فان التزكية شهادة ام لا وبعد ثبوت كونها شهادة فلا فرق بين الراوى والشاهد

وكذا مع عدمه فالقول بالتفصيل لا معنى له اذ عدالة الراوى ان ثبت بتزكية الواحد

فهو عدل يجوز قبول شهادته ايضا والاقتداء به والا فلا يقبل فى قبول الرواية ايضا لا

معنى العدالة شيئ واحد ولا معنى لكون الشخص عادلا بالنسبة الى امر دون امر واما ما

يفهم من كلام الشيخ فى العدة من الفرق بين عدالة الراوى وغيره فمع ان مراده ان مجرد الوثوق

بالصدق كاف لان محض ذلك عدالة وان كان فاسقا بالجوارح فلا ينفع فى محل النزاع

اذ هو مطرح نظر جميع العلماء فلا بد ان يوافق مذاق الجميع فيرجع الكلام فى هذا الفرق

الى ان المدار هو حصول الظن وان مجرد حصول الظن يكفى فى الرواية وهو رجوع الى الو

الاول اعنى الاعتماد على الدليل الخامس وجعل المعيار هو مطلق الظن ولا يفيد ذلك اثبات

اشتراط العدالة فى الخبر من حيث انه خبر والحاصل ان سبيل العلم بالاحكام الشرعية اذا كان

منسدا فالمدار على الظن والظن يحصل بالخبر بمجرد تعديل واحد واما اثبات حقوق

او حقوق الناس فالمدار فيها على العلم او البينة او اليمين فلم يخص المناص فيها في العمل
بمطلق الظن فمثل اخبار الطبيب عن انبات اللحم وشد العظم للرضاع وعن كون الصوم مضرا
للمريض واخبار اهل الخبرة بالقيمة والارش ونحو ذلك فهي مثل الفتوى فيكفي فيها الواحد
ولا وجه للحكم بوجوب الاثنين كما وقع من بعض الفقهاء وتوضيحه ان الاحكام الشرعية
المتعلقة بالموضوعات التحليلية بانها وظيفة الشارع مثل ان يقول يجوز الصلوة في الخز
او انبات اللحم محرم او المرض المخصوص مبيح للافطار ونحو ذلك لا شبهة فانها انما تعلقت بما
هو في نفس الامر كذلك فان حصل للمكلف العلم به فهو والا فيرجع الى الظن لاستحالة التكليف
بالمحال والعدالة من هذا القبيل فالمعتبر في الطبيب واهل الخبرة والمزكي هو كونه معتمدا
بحيث يحصل الظن فليس ذلك من باب الرواية ولا من باب الشهادة فخبر هؤلاء بالنسبة الى
كون ما ذكروه مطابقا لنفس الامر بمعتقدهم وبحسب ظنهم واعتبار العدالة في هؤلاء
لاجل حصول الاعتماد بعدم كذبهم في ذلك وعدم مسامحتهم فاجتهادهم فبهذا يحصل
الظن بل قد يكتفي بما يحصل الظن وان لم يكن اهل الخبرة فاسقا بل وكافرا ايضا بل ظاهر
الفقهاء جواز الاعتماد على كلام الاطباء اذا افاد الوثوق مطلقا وهو مقتضى الاخبار
الواردة في مسئلة القيام في الصلوة ومقتضى ذلك تخصيص اية التثبت بخبر الفاسق
بما لم يفد الظن فالاصل يقتضي الاكتفاء بالواحد في مطلق التزكية الا ان تزكية
الشاهد خرج بالدليل من الاجماع كما ادعاه بعضهم او لاجل ما ذكرنا من مقابلته حق
المسلم ولذلك خص حمل افعال المسلمين واقوالهم على الصحة بما لم يعارضه مثله او
اقوى منه مع تامل في الاخير لكون الخبر ايضا قد يكون كذلك كما اشرنا من انه ايضا تعيبت جفا
على احد بالاخرة ولكن يبقى الاشكال الذي اوردناه اولا من ان العدالة شيء واحد
والمشروط بالعدالة مشروط بماهية العدالة فمتى ثبت سبب ثبوت العدالة فتحقق
العدالة في الخارج ويحصل شرط القبول في شروطها فما معنى الفرق واي معنى للاجماع
على ثبوت العدالة في الرواية دون الشهادة ويمكن دفعه بان المراد قبول شهادة العدل
موقوف على كون مزكيه اثنين دون الرواية لا ان ثبوت العدل فيها مشروط بتزكية
اثنين دون الرواية فهو شرط لقبول العدلين لا لثبوت العدالة واما مثل ترجمة القاضي
واخبار المقلد مثله بفتوى المجتهد واعلام الماموم الامام بوقوع ما شك فيه واخبار الثقات

عن ايقاع الحج ونحو ذلك فيكون فيه الواحد لا تخبره ويعتبر فيه العدالة الظنية الحاصلة

من تزكية واحد واما مثل الاخبار عن القبلة او الوقت اونحو ذلك فان كان المراد

الاخبار عن القبلة التي بنا على المسلمين عليها في هذا البلد وكذا الوقت فهو اخبار

وان كان المراد الاخبار عن اجتهاده فهو مثل ما مر من انه خبر عن مطابقة ما اجتهد

فيه في الخبر المطلق اما فتوى من فقيه او من صوفي بمعناه من اهل الخبرة او شهادة او خبر

اخبار عن نفس الامر ويختلف احكامها حسبما ذكرنا فلاحظ وتامل وميز بينها حتى لا

يختلط عليك الامر واما على الثالث فاثبات اشتراط العدالة اما من جهة اية النبا

وتقدم الكلام فيه ومقتضاه كفاية المزكي الواحد واما من جهة الاجماع والاجماع

لم يثبت على ازيد من العدالة الثابتة بمزكي واحد فلنرجع الى ادلة الاقوال فنقول

اما على المذهب المختار فما بناه على الدليل الخامس كما هو المعتمد فالاستدلال لظهور

لحصول الظن بتزكية الواحد واما على غيره من الادلة فلاية النبا وتقريره صدق

النبا على التزكية من جهة الاخبار عن موافقة المعتقد كما بينا ولكن يخدشها انه لا

الاعلى قبوله في الجملة كما مر الاشارة اليه في الشهادة الا ان يثبت بالعموم ولخراج

الشهادة بالدليل كما اشرنا سابقا واما ما اورد عليه بانه مؤد الى حصول التناقض في

مدلول الاية لانه يدل على ان قبول خبر الواحد موقوف على انتفاء الفسق في نفس الامر

كما مر وانتفاء الفسق في نفس الامر لا يعلم الا مع العلم بالعدالة وشرط قبول الخبر هو العلم

بالعدالة وخبر المزكي الواحد لا يفيد العلم وان كان عدلا فان اعتبرنا تزكية العدل

الواحد فقد عملنا بالخبر مع عدم حصول العلم بعدالة الراوي لعدم افادتها العلم و هذا

تناقض فلا بد من حملها على ما سوى الاخبار بالعدالة ففيه ان المراد بالفاسق النفس

الامري والعادل النفس الامري هو ما يجوز اطلاق العادل والفاسق عليه في نفس الامر

هنا مقابل مجهول الحال لا مقابل مظنون الفسق والعدالة الا ترى انا نكتفي في

معرفة العدالة بالاختبار والاشتهار وهما لا يفيدان العلم غالبا بل الجهل لان ايضا لا

يفيد العلم فمن بلتلتاه عادلا باحد الامور المذكورة فنقول انه عادل في نفس الامر قوله

ممن ويكل المرض المبيح للتيمم والافطار وابانات اللحم وشد العظم وغير ذلك فانه يطلق على ما هو

مظنون انه كذلك والكلام فيها وفي العدالة على السواء سلمنا لكن لا دليل على امتناع التدا

بل العلم يكتفى بالظن فى الاحكام والموضوعات جميعا مع ان اشتراط العلم بالعدالة مستفاد
من المنطوق فلا مانع من تخصيصه بمفهوم ما حيثنا فاذ بعموم قبول خبر العدل الواحد
فى التزكية وما قيل ان تخصيص المنطوق بالمفهوم ليس اولى من العكس بل العكس اولى
فيه نظر ان المفهوم اذا كان اقوى بسبب المعاضدات الخارجية فيجوز تخصيص المنطوق
به وهو معتضد بالشهرة وغيرها من الامور التى ذكرناها مع انه تخصص بشهادة العدلين
جزما فهو لا يفيد العلم وذلك ايضا يوجب وهنا فى عمومه وان كان العام المخصص
حجة فى الباقى على التحقيق والمشهور بين المتاخرين فى الاستدلال على هذا المذهب
هو ان العدالة شرط فى الرواية وشرط الشىء شرط والاحتياط فى الفرع لا يزيد على الاحتياط
فى الاصل وقد اكتفى فى الاصل وهو الرواية بواحد فيكفى الواحد فى الفرع ايضا اعنى
العدالة والا لزاد الاحتياط فى الفرع على الاصل وانت خبير بضعف هذا الاستدلال
ولا يبعد ان يكون مبناه القياس كما ذكره بعض العامة وما يظهر من بعض اصحابنا انه قياس
الاولوية ايضا ثم بل لا يبعد دعوى ان ثبوت الحكم فى الاصل اقوى منه فى الفرع لان الاصل
وهو الرواية معلوم انه ليس بشهادة فلا يعتبر فيه التعدد جزما بخلاف الفرع لاحتمال
كونه شهادة كما ادعاه صاحب القول الاخر وان كان ضعيفا على ما اخترناه وهذا قياس
لم يقل به العامة ايضا وما قيل فى دفع ذلك بان الاصل مشروط بثلاثة الراوى
ومزكيه والفرع باثنين وهما المزكيان فالفرع لم يزد على الاصل فهو مدفوع بانك
تقبل رواية عدل واحد زكاه عدلان ولا تقبل تزكية عدل واحد زكاه عدلان فثبت
زيادة الفرع على الاصل والتحقيق فى الجواب منع عدم جواز زيادة الفرع على
الاصل بهذا المعنى اذ لا دليل عليه من عقل ونقل وما قيل ان المتبادر من الشرط
ان لا يكون وجوده واعتباره زائدا على المشروط كما هو شان المقدمات والالات ممكن
فيه منع ان ذلك لو سلم فانما هو من جهة التبعية لا من حيث هو الا ترى ان الايمان شرط
لصحة الصلوة مع ان وجوده واعتباره زائد على المشروط من جهة اعتبار اليقين فيه
والاكتفاء بالظن فى المشروط وكونه من اصول الدين وهى من فروعه مع ان فرض التعدد
فى الفرع دون الاصل ايضا موجود فى الاحكام الشرعية فان بعض الحقوق يثبت بشهادة
واحد بل امراة واحدة كربع ميراث المستهل وربع الوصية مع ان تزكية الشاهد

لابد

لابد فيه من عدلين واما ما مثل به من ثبوت وجوب الحد بالقذف بخبر الواحد وهو
مشروط بثبوت القذف وبلوغ القاذف وكل منهما يتوقف ثبوته على الشاهدين ففيه
نظر فانه ان اريد من خبر الواحد حكم الحاكم فهو فرع الشهادة لا اصلها وان اريد منه الرواية
الدالة على اصل المسئلة فهو ليس بمشروط بثبوت القذف بالشاهدين بل المشروط
مواجبه في المادة المخصوصة وما قيل في دفعه من ان هذا شهادة وثبوت التعدد
لا يوجب ثبوته في غيرها وبعبارة اخرى ان هذا خرج بالدليل ففيه ان عدم زيادة
الفرع على الاصل ان سلم فهو قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص ومما يدل بطلان اشتراط
التعدد ان المدار في امثال زماننا بتزكية الشيخ والنجاشي والعلامة وامثالهم وهم
ينقلون تعديل اكثر الرواة عن غيرهم فهو انما يفيد اثنين منهم في التزكية انما ينفع لو علم
ان مذهب كل واحد منهم في التزكية اشتراط العدد وهو غير معلوم بل خلافه معلوم
من حال بعضهم كالعلامة حيث اكتفى في كتبه الاصولية بالمزكي الواحد في القول باشتراط
التعدد في امثال زماننا انما يتم لو كان هؤلاء المزكون عرفوا العدالة من جهة المعاشرة
او بشهادة العدلين وان للمشترط باشتراطه واحتج من اعتبر اثنين بوجهين الاول انها
شهادة ومن شانها اعتبار التعدد وقد يجاب بالمعارضة بانها خبر ومن شانه قبول الواحد
وانت بعد التامل فيما ذكرناه في المقدمة تعرف ضعف المعارضة نعم يتجه في الجواب
منع كونها شهادة او لا يبقى تحت باقي اقسام الخبر الذي يقبل فيها خبر الواحد لا يتم
النبأ او يدخل تحت ما هو من قبيل الفتوى وانه ظن من الظنون الاجتهادية الحاصلة
لا رباب الخبرة بكل مسلك كمعرفة المرض المبيح والقيمة والارش وغير ذلك وان اعتبر
الخبرية بالعرض يعني من جهة انه اخبار عما هو مطابق لظنه ومنع كلية الكبرى ثانيا و
سلم من ثبوت ربع ميراث المستهل وربع الوصية وثبوت هلال رمضان برجل واحد عند
بعض علمائنا وان امكن دفع ذلك باعتبار التعدد صار اصلا في الشهادة من جهة تتبع
الايات والاخبار فخروج ما خرج بالدليل لا يضر ببقاء الباقي تحت الاصل حتى يثبت المخرج
فالاولى منع الصغرى والثاني ان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها ولا
يحصل بالواحد واكتفينا بالعدلين مع عدم افادته العلم لقيامه مقامه شرعا ويظهر جوابه
مما اسلفنا سابقا من منع اعتبار العلم فيها كيف وكل ما جعلوه طريقا لمعرفة العدالة

لا يفيد الا الظن سلمنا لكنه انما يسلم اذا امكن تحصيل العلم ومع انسداد بابه يكفي الظن كما
مر مع حصول الظن كالواحد ثم ان الظن كفاية تزكية الغير الامامي العادل ايضا مثل علي
الحسن بن فضال وغيره لانه نوع تثبت ويؤيده ان الفضل ما تشهد به الاعداء و
مقتضى طريقة المشهور عدم الاعتبار والاقوى اعتباره لافادته الظن وهو على
ما اخترناه من البناء على الدليل الخامس في اصل حجية الخبر واضح واما الجرح فكلامهم
فيه هو الكلام في التزكية فنقل عن المحقق البهائي رحمه الله قولا بالفرق بين التزكية
والجرح اذا صدر عن غير الامامي فقبل الاول دون الثاني والحق ما اخترناه لما
ذكرنا ومن جميع ما ذكر يظهر انه لا يجبر الجرح فمثل ابان بن عثمان لاجل ما رواه الكشي
عن علي بن حسن بن فضال انه كان من الناووسية فان كون الرجل غير امامي ان كان جرحا
فالجارح مجروح والا فلا وجه لكون ابان مجروحا فعلى هذا فما نقله فخر المحققين عن
والده قد ذكرناه في القانون السابق فيه ما فيه الا ان يكون اطلاعه على هذا من جهة
غير هذه الرواية **قانون** اختلف الاصوليون في قبول الجرح والتعديل مطلقين بان
يقول فلان عدل او ضعيف من دون ذكر سبب العدالة والضعف على اقوال ثالثها القبول
في التعديل دون الجرح ورابعها العكس وخامسها انهما ان كانا عالمين بالاسباب قبل
والا فلا وسادسها القبول مع العلم بالموافقة فيما يتحقق به الجرح والتعديل والاقوال
الاربعة من العامة والخامس من العلامة والسادس هو مختار الشهيد الثاني وقبله السيد
عميد الدين في شرح التهذيب وهو الاقوى وحجة الاولين انه ان كان من ذوي البصائر بهذا
الشان لم يكن معنى للاستفسار وان لم يكن منهم لم يصلح للتزكية وفيه انه مع اختلاف
المجتهدين في معنى العدالة والجرح وعدد الكبائر وغير ذلك فلا يكفي كونه ذا بصيرة اذ
لعله يبني كلامه على مذهبه ولا يعلم موافقته للحاكم والمجتهد الا ان يقال ان الاطلاق مع عدم
العلم بالموافقة واحتمال عدم الموافقة تدليس وظاهر العدل عدم التدليس وبذلك
يندفع اشكال احتمال الغفلة عن هذا المعنى فان المعيار هو الظن وان تجبر بان الكلام
في محل المنع نعم يتم ذلك فيما اذا كان تزكيته لاجل عامة المكلفين او لمن كان قوله حجة
عليه ومن هنا يحصل الجواب عن اشكال مشهور وهو ان مذاهب علماء الرجال غير معلوم
لنا الان فكيف نعلم موافقتهم لما هو مختارنا في العدالة حتى يرجع الى تعديلهم اذ هم

يطلقون

يطلقون العدالة والجرح ولا نعلم سببه عندهم بل ونرى لها العلامة انه يبني تعديله على
تعديل الشيخ مثلا مع انا لا نعلم مخالفتهما في المذهب وتوضيحه ان احتمال ان يكون تعديله
على وفق مذهبهم خاصة مع كونهم عارفين بالاختلاف وتفاوت المذاهب مع ان
تأليفهم انما هو للمجتهدين وارباب النظر لا لمقلديهم في زمانهم اذ لا يحتاج المقلد الى
معرفة الرجال والظاهر ان المصنف مثل هذه الكتب لا يريد اختصاص مجتهدي زمانه به حتى
يرى انه صنفه للعارفين بطريقته سيما وطريقة اهل العصر من العلماء عدم الرجوع
الى كتب معاصريهم من جهة الاستناد غالبا وانما ينفع المصنفات بعد موت مصنفه
غالبا وسيما اذا تباعد الزمان فعمدة مقاصدهم في تأليف هذه الكتب بقاؤها ابد
الدهر وانتفاع من يجيء بعدهم منهم فاذا لوحظ هذا المعنى منضما الى عدالة المصنفين
وورعهم وتقويهم وفطانتهم وحذاقتهم يظهر انهم ارادوا بما ذكروا من العدالة المعنى
الذي هو مسلم الكل حتى ينتفع الكل واحتمال الغفلة للمؤلف عن المعنى حين التأليف
سيما مع تمادي زمان التأليف والانتفاع به في غاية البعد وخصوصا مثل
هذه الفحول الصالحين فلو قيل ان ما ذكرت معارض بان ارادة المعنى الاعلى وان كان
مستلزما لتعميم النفع ولكنه مفوت لفائدة اخرى وهي انه قد يكون مذهب المجتهدين
ان العدالة هو المعنى الادنى فلا يعلم حال كان الراوي متصفا بهذا المعنى ام لا فلو
لم يسقط المؤلف اعتبار هذا المقدار لكان النفع اكثر قلنا مع ان هذا النفع بالنسبة
الى الاول اقل لمقصوريته على القول بكون العدالة هو ظاهر الاسلام عند المتأخرين فانا نعلم
كثيرا ما يمدحون الرجل بمدائح كثيرة توجب العدالة بمعنى حسن الظاهر بل اكثر منه ومع ذلك
لا يصرحون بعدالته ممن لحق بجني لاه وليس بمذهب في العدالة هو المعنى الاعلى فلينا حتى
يقتضي هذا المدح ويجعله عدالة وهذا من اعظم الشواهد انهم ارادوا بالعدالة
هو المعنى الاعلى فهم لاحظوا الاطراف واخذوا بمجامع النفع سيما وقولهم ثقة لا يحتمل
مجرد ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو واضح بل الظاهر انه ليس مجرد حسن الظاهر
فان الوثوق غالبا لا يحصل الا مع اعتبار الملكة ويؤيده ان العلماء اكتفوا بمجرد التعديل
ولم يتأملوا من هذه الجهة ويظهر مما مر حجية القول الثاني فان اسباب الجرح والتعديل
كليهما مختلف فيها فلا بد من بيانها وفيه ان ذلك حسن لو لم يعلم المؤلف خفاء وعلم الحال

وحجة القول الثالث وهو مذهب الشافعي اختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية فربما جرح
بما ليس بجارح وفيه انه لا فرق بين الجرح والتعديل بل العدالة تابع للجرح فانها ترك لما
هو موجب للجرح ومما يقال ان التعديل يصعب ذكر اسبابه لكثرة اسبابها بخلاف الجرح فانه
يثبت بسبب واحد لا ينفع في دفع هذا البحث وحجة القول الرابع ان مطلق الجرح كاف
فابطال الثقة برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس الى
البناء على الظاهر فيها فلا بد من ذكر السبب وفيه ايضا ما مر من ان الجرح مما يختلف فيه فكيف
يكتفى بمطلقه في ابطال الاعتماد مع ان التسارع الى البناء على الجرح اغلب واقرب الى
طباع الناس من العدالة لعدم اجتنابهم كثيرا من الظنون مضافا الى ان لتسارع الناس
الى البناء على الظاهر في العدالة مبنى على القول الكهف وهو عند عامة متاخري اصحابنا بل واكثر
متقدميهم ايضا وحجة القولين الاخيرين لا يحتاج الى البيان وكل ضعف اولهما وقوة الثاني

تنوير اذا تعارض الجرح والتعديل فقيل يقدم الجرح مطلقا وقيل التعديل مطلقا
وقيل بالتفصيل فان امكن الجمع بينهما بمعنى ان لا يلزم تكذيب احدهما في دعويه فيقدم
الجرح لان التعديل لا ينافي عدم الاطلاع ببعض ما يوجب الفسق فكلاهما صادقان بمعنى
انه معتمد في اجتهاده في التعديل بهذا مصدق في اخباره عن الفسق ولا فرق في ذلك
بين التصريح بسبب وعدمه وذلك مثل قول المفيد في محمد بن سنان انه من ثقات الكاظم
وقول الشيخ انه ضعيف لجواز اطلاع الشيخ على ما لم يطلع عليه المفيد وان لم يمكن الجمع بينهما
كما لو عين الجارح السبب ونفاه المعدل كما لو قال الجارح رايته في اول الظهر يوم الجمعة
يشرب الخمر وقال المعدل اني رايته في ذلك الوقت بعينه انه يصلي فلا بد من الرجوع
الى المرجحات كالكثرة والاعدلية والاورعية وغير ذلك ومن هذا القبيل توثيق
الشيخ ومدح الكشي والعلامة لداود بن كثير الرقي وروايته في شانه ان الصادق ع قال
انزلوا داود الرقي في منزلة المقداد من رسول الله ص ومن سره ان ينظر الى رجل من
اصحاب القائم ع فلينظر الى هذا يعني داود وقيل انه موافق لما رواه الصدوق ايضا وتضعيف
النجاشي وقول ابن الغضائري بانه كان فاسد المذهب ضعيف الرواية لا يلتفت
اليه فيرجع الى الاكثر سيما وتضعيف ابن الغضائري مما لا يعتمد عليه غالبا وانجبر
تضعيف النجاشي المعتمد والاقوى عندي وفاقا لجماعة من المحققين من اصحابنا الرجوع

الى المرجحات فى القسم الاول ايضا غاية الامر هنا معارضة الظاهر مع النص فان الجرح فى حكم
النص والتعديل فى حكم الظاهر هذا فيما صرح بالسبب والا فمثل قولهم ضعيف او مجروح
ايضا ظاهر والظاهر قد يقدم على النص بسبب المرجحات كما مر الاشارة اليه فى باب التخصيص
ومن هذا الباب تقديم قول النجاشى فى داود بن الحصين انه ثقة على قول الشيخ انه واقفى
فانه وان امكن الجمع بكونه موثقا جامعا بين القولين ولكن الظاهر من النجاشى حيث يطلق
التعديل ويسكت عن حال المذهب انه كان اماميا فلا يمكن الجمع بينهما وكون النجاشى اضبط
من الشيخ يرجح كونه اماميا ان لم يكافئه خصوصية كلام الشيخ وكذا الكلام فى ترجيح
تعديل الشيخ والنجاشى على جرح ابن الغضائرى فى ابرهيم بن سليمن وغيره والحاصل ان
المعتمد الرجوع الى المرجحات مطلقا وكلما ذكرنا فى هذا القانون وسابقه من الشواهد
على كون التزكية من باب الظنون الاجتهادية لا الرواية والشهادة وان المعيار هو
حصول الظن على اى نحو يكون كيف لا والمزكون لم يلقوا اصحاب الائمة وانما اعتمدوا
على مثل ما رواه الكشى وتعديلهم منه بالاستدلال اليه او غيره والاستدلال بل
منهم قد يعتمد على تزكية من تقدم عليه الحاصلة باجتهاده ومن ذلك قد يتطرق الخلل
جهة منهم كلامهم من تقدم عليهم فضلا عن عدم كونهم موافقا للعين ادعوا اتفاقا كل ان العلامة ره
وثق فاتخاذا صحة حمزة بن بزيع مع انه لم يوثقه احد ممن اعتمد عليه العلامة ولعله توهمه
من جهة عبارة النجاشى كما نبه عليه جماعة من المحققين فان النجاشى قال فى ترجمة محمد بن اسمعيل
بن بزيع انه ولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع وذكر بعد هذا كان من صالحى هذه الطائفة
وثقاتهم وهو اراده محمد لا حمزة ولعلك تقول فاذا كان الامر كذلك فيلزم ان يكون مثل العلامة
مقلدا لمن تقدمه وكل من تقدمه لمن تقدمه فانهم قلما يثبت لهم عدالة الرواة من جهة
الاشهاد كما لا يخفى وذاك من جهة المزكين اللذين عاشرا الراوى ومع ذلك فلم يعتبروا
بينهم ولم يفرقوا بين من ثبت عدالته عندهم من مثل ما ذكر او من جهة الاجتهاد فيلزم من
جميع ذلك جواز تقليد المجتهد للمجتهد واذا كان كذلك فلا فرق بين ما ذكر وبين ان
الصدوق مثلا او الكلينى مثلا ان ما ذكرته من الروايات صحيحة او يقول العلامة هذه
الرواية صحيحة مع كون السند مشتملا على من لم يوثقه احد من علماء الرجال قلت ان
اشتراط العدالة فى الراوى اما للاجماع او للآية اما الاول فلم يثبت الا على اشتراط

لقبول الخبر من حيث هو والا فلا ريب ان اكثر الاصحاب يعملون بالاخبار الموثقة والحسنة والضعيفة
المعمول بها عند جلهم واما الاية فمنطوقها يدل على كفاية التثبت في العمل بخبر الفاسق فضلا عن
مجهول الحال فهو اوسع تنبيه ثم انا قد حققنا سابقا ان المعيار في حجية خبر الواحد وامثاله
هو الدليل الخامس في المتن هو حصول الظن وانما ذكرنا سائر الادلة على فرض تسليمها الا ان
امكان اثبات حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم ايضا وكذا الكلام في اثبات العدالة
فلا مانع من الاعتماد على هذا الظن وليس ذلك من باب التقليد بل لانه مفيد للظن للمجتهد
كما يرجع الى القول اللغوي بل واجتهادات المستفتين في اللغة وذلك لانا في حرمة تقليدهم
في الفروع الشرعية فاذا حصل الظن من جهة تصحيح الصدوق للرواية او تصحيح العلامة
للسند فلم يحصل ظن اقوى منه من جهة تزكية غيره للراوي صريحا او غير ذلك فيتبع ولا
مانع عنه **تنبيه** اعلم ان القول في المزكي والجارح هو القول في الادلة المتعارضة
فكما انه لا يجوز العمل بكل خبر حتى يتفحص عن معارضه وبالعام قبل الفحص عن مخصصه فكذلك
لا يجوز العمل بقول احد من علماء الرجال في رجل معين حتى يتفحص عن معارضه هذا حال علماء
الرجال بالنسبة الى رواة الاخبار واما مطلق التزكية والجرح فليس كذلك مثل ان يزكي
عدل في هذا الزمان رجلا موجودا في هذا الزمان عند الحاكم مع عدم ظهور خلاف ذلك في
نظر العالم المسموع من الامام حين المخاطبة وقد بينا الفرق بين زمان الغيبة والحضور
في مبحث العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ولا فرق بين قول النجاشي مثلا ان داود بن
الحصين ثقة وبين قول العلامة في رواية كان هو في سندها مثلا صحيح فانه لابد ان يراعي
رجال الشيخ وغيره في معرفة حال وجود المعارض وعدمه ويتطرق الاشكال في تصحيح السند
من جهة اخرى ايضا وهو احتمال الاشتباه في تعيين الرجل اذ اكثر الرجال مشترك فلابد من
الاجتهاد في تعيين المشتركات اولا ثم الحمل على ما اداه اليه النظر في الجرح والتعديل في
الرجل فالاعتماد على تزكية المزكي للرجل المعين انما هو في تزكيته واما في السند المعين
ففي ذلك وفي كون الرجل هو الرجل الذي رأى فيه العدالة او الجرح هذا كله اذا تعين
الرجل او السند اما اذا قال حدثني عدل من اصحابنا فان كان ذلك المزكي والمزكى من جملة رواة
اصحابنا الذين وقع الخلاف في جرحهم وتعديلهم فلا يمكن الاعتماد لعدم امكان الفحص
عن حال الرجل بسبب جهالته وكذا لو قال عالم في كتابه في حق حديث مجهول السند انه صحيح

واما لو كان ذلك فى غيرها وقع الاختلاف فيه كما لو اخبرنا احد فى زماننا هذا وقال اخبرنى

عدل بكذا فيمكن الاعتماد عليه اذا كان المخبر والمستمع عارفين باسباب الجرح والتعديل

متفقين فى الرأى او مقلدين لمجتهد واحد اذا لم يكن المخالفة فى الجرح والتعديل فى

هذا البلد موجودا فى حق العدول واما ما ذهب اليه المحقق من الاكتفاء بقول العدل

حدثنى عدل بل بما دونه حيث قال اذا قال اخبرنى بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل

وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من

اهل الامانة ولم يعلم منه الفسوق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل

لامكان ان يعنى نسبته الى بعض الرواة او اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول انتهى

فهو فى غاية البعد مع قوله باشتراط العدالة فى الراوى لعدم انحصار اصحابنا فى العدل

ولعل مراده ان هذا نوع مدح يوجب التثبت لتعبيره بلفظ الصاحب المفيد للاختصاص من غير

انه لا فرق فيما تقدم جميعا بين ما اخبر عدل واحدا وعدلان على القولين فى اعتبار الى

الواحد او المتعدد كما لا يخفى **قانون** اذا اسند العدل الحديث الى المعصوم ولم يلقه

او ذكر الواسطة مبهمة مثل ان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا ويقال له المرسل ففيه

خلاف بين الخاصة والعامة فقيل بالقبول مطلقا وقيل بعدمه مطلقا وقيل بعدمه

ان كان الراوى ممن عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل ابن ابى عمير والاول

منقول عن محمد بن خالد البرقى من قدماء اصحابنا ونسبه ابن الغضائرى الى ابيه احمد ايضا

والثانى احد قولى العلامة والثالث قوله الاخر وذهب الشيخ الى قبوله ان كان الراوى

ممن عرف انه لا يروى الا عن ثقة مطلقا او الا فيشترط ان لا يكون له معارض من المسانيد

الصحيحة ويظهر من المحقق التوقف والاقوى هو القول الثالث لا لان ذلك تعديل

للواسطة حتى يرد انه على فرض تسليمه شهادة على عدالة مجهول العين ولا يصح الاعتماد

عليه لاحتمال ثبوت الجارح كما تقدم بل لانه يفيد نوع تثبت اجمالى اذ غايته ان العدل

يعتمد على صدق الواسطة ويعتقد الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة عنده

ولا ريب ان ذلك يفيد ظنا بصدق خبره وهو لا ينقص عن الظن الحاصل بصدق خبر الفاسق

بعد التثبت ولذلك يعتمد على مسانيد ابن ابى عمير مثلا وان كان المروى عنه المذكور

ممن لم يوثقه علماء الرجال فان رواية ابن ابى عمير عنه يفيد الظن بكون المروى عنه ثقة

معتمدا عليه في الحديث لما ذكره الشيخ في العدة انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة ولما ذكره الكشي
انه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ولما ذكروا ان اصحابنا يسكنون الى مراسيله
وغير ذلك وكذلك نظراؤه مثل البزنطي وصفوان بن يحيى والحمادين وغيرهم والحاصل ان
ذلك يوجب الوثوق بما لو رواه نفسه اقوى منه وبالجملة حجية الخبر لا ينحصر في الصحيح
العدل بل المراد من اشتراط العدالة في قبول الخبر هو انه شرط في قبوله نفسه واما من جهة
ملاحظة التثبت والاعتضادات الخارجية فلا ريب انه لا ينحصر الحجية في خبر العدل
وغرضنا اثبات الحجية مثل هذه المراسيل لا اثبات ان امثالها صحيحة في الاصطلاح
والواسطة عادل واحتج المثبت مطلقا بوجوه اقويها امران **الاول** ان رواية العدل
عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عن غير العدل ولم يبين حاله لكان
ذلك غشا وتدليسا وهو مناف للعدالة المفروضة اولا انه انما يتم لو اسقط الواسطة لا
ما ابهمه وثانيا انه يتم لو انحصر امر العدل في روايته عن العدل او عن الموثوق بصدقه
وهو ممنوع كما لا يخفى على من تتبع ويشهد بذلك ما يظهر من كلام الصدوق في اول من
لا يحضره الفقيه حيث قال ان دأبه في هذا الكتاب ليس دأب المصنفين **والثاني** ان
اسناد الحديث الى المعصوم يقتضي صدقه لمنافاة اسناد الكذب العدالة فيتعين
قبوله وفيه مع انه لا يتم في صورة ابهام الواسطة انما يدل على كون الواسطة عادلا
او موثوقا بصدقه وهو لا يتم في المجهول العين فلعل له جارحا والاولى بناء على ما هو التحقيق
منع كون ذلك اسنادا حقيقيا بل لعله يريد الاسناد الظني الحاصل بمجرد اخبار المسلم
ويمكن دفعه بان الظاهر ان العدل يعتبر جزما فوق ذلك الظن بصدوره عن المعصوم
فاما ان يحصل علم بعدالة الاصل او التثبت الحاصل له المفيد لصدقه وذلك في الاسناد
لا بد ان يكون من جهة حصول العلم به في غاية البعد كما هو الغالب في الاخبار فلا
اقل من ان ذلك لا يخلو عن قوة سيما في غير المواعظ والمندوبات والمقامات الخطابية فان
العدل لا ينسب الى المعصوم في مقام بيان الاحكام الا ما حصل له الظن بالصدق اما
من جهة العدالة او التثبت وكلاهما يفيد الظن واحتج النافي مطلقا بما مر الاشارة
اليه من ان شرط قبول الرواية معرفة عدالة الراوي ولم تثبت [illegible] دلالة رواية العدل
عليه كما مر وان كان مثل ابن ابي عمير ايضا فان عدالة الواسطة ان ثبتت باخباره فهو فيها

منه

على عدالة مجهول العين وان علم ذلك من استقراء مراسيله والاطلاع عن خارج على
انه لا يرسل الا عن ثقة فهو في معنى الاسناد ولا نزاع فيه ويظهر الجواب عما مر واحتج
الشيخ ره لما ذكره اخيرا بعمل الطائفة على المسانيد مطلقا اذا لم يعارضها من المسانيد
الصحيحة فان اراد الاجماع فلم يثبت والا فلا حجة فيه على الاطلاق **قانون** لا خلاف
بين اصحابنا ظاهرا في جواز نقل الحديث بالمعنى وذهب بعض العامة الى المنع عنه مطلقا
وبعضهم في غير المرادف وشرط الجواز هو كون الناقل عارفا بمعاني الالفاظ بوضعها
وبالقرائن الدالة على خلافه وان لا يقصر الترجمة عن افادة المراد وان اقتصر على نقل
بعضه فلا يضر اذا لم يكن مخلا بما ذكر وان يكون مساويا له في الخفاء والجلاء وعلله
بعضهم بان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا يصل اليها
عقول البشر وهو غير واضح اذ المتشابه اذا اقترن بقرينة تدل السامع على المراد فلا يضر
نقله بالمعنى فانه ليس بمتشابه عند السامع بل هو كاحد الظواهر فلا يضر تغييره وان
لم يقترن بقرينة فحمله على احد المعاني المحتملة من دون علم من جانب الشرع باطل لا
معنى لاشتراط المساواة في الخفاء والجلاء ح بل الشرطان السابقان يكفيان مؤنة
ذلك نعم لو اريد مثل ما لو نقل غير السامع من الرواة الوسائط واداه بمعنى ادى اليه
بملاحظة سائر الاخبار والادلة فهو كذلك اذ ربما كان الرواية في الاصل متشابهة
بالنسبة الى السامع ايضا والحكمة اقتضت ذلك او الحكمة اقتضت ان يوصل الى المراد بالا
جتهاد والفحص فح فلا بد للناقل من ذكر اللفظ المتشابه وتعقيبه بالتفسير الذي فهمه
وهذا ليس من باب النقل بالمعنى بل هي مسألة اخرى ذكروه بعنوان اخر وسنشير اليها
اللهم الا ان يكون المراد انه لو ادى المعصوم المطلوب بلفظ متشابه بالذات مبين لك
بانضمام القرائن فيجب على الناقل ذكر هذا اللفظ المتشابه وان عقبه ببيان ما فاد
بالعرض من القرينة المبينة له بانضمام احوال التخاطب والمخاطب بناء على الفرق بين
اقسام الدلالات مثل ما يحصل من المشترك مع القرينة ومن اللفظ الكنائي على المعنى ونظير
من ذلك انه ينبغي مراعات النص والظاهر ايضا بل واقسام الظواهر اذ في عدم مراعات ذلك
يحصل الاختلال في مدلول الاخبار في غاية الكثرة فاذا ذكر الامام لفظ القرء في بيان
العدة وفهم الراوي بقرينة المقام الطهر مثلا فلا يؤدي الحديث بلفظ الطهر اذ

وربما كان فهم الراوي خطأ لاشتباه القرينة عليه فلو اراد بيان ذلك فليذكر لفظ

القرينة ثم يفسره بما فهمه وكذا في النص والظاهر مثلا اذا قال الامام لو بقي من اليوم مقدار

صلوة العصر فهو مختص به فنقله الراوي بقوله اذا بقي من اليوم بمقدار اربع

ركعات العصر فهو مختص به مريدا به صلوة العصر ايضا اذ يتفاوت الامر بين اللفظين

بملاحظة شمول صلوة العصر لركعتي المسافر وامثاله كصلوة الخوف وامثال ذلك

وكذلك في صلوة العشاء ونصف الليل ومن اجل ذلك افترقا فيرت في هذه المسئلة

عن الاصحاب في جواز الاتيان بصلوة المغرب والعشاء كليهما اذا بقي من نصف الليل

بمقدار اربع ركعات فانهم يخصونه بالعشاء وانا اجمع بينهما لما استفاض من النقل

ان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فيصدق على هذا انه يدرك وقت الصلوتين

وان لم يدرك وقت الثلث والاربع وبالجملة فلابد لناقل الحديث بالمعنى من ملاحظة

العنوانات المتعاودة على مصداق واحد مع اختلاف الحكم باختلافها وملاحظة تفاوت

الاحكام بتفاوت العنوانات اهم شيء للمجتهد في المسائل الشرعية فبادنى غفلة يحتمل

الامر فيحصل الاشتباه هذا واما ضبط مراتب الوضوح والخفاء بالنسبة الى مؤدي

الالفاظ فهو مما يصعب اثبات اشتراطه اذ الظاهر ان المعصوم انما يقصد من الاخبار غالبا

تفهيم المخاطب ودفع حاجته في الموارد الخاصة المحتاج اليها بحسب الوقايع التي دعتهم الى

السؤال عنه او علم المعصوم احتياجهم اليها فهم يتكلمون مع اصحابهم بقدر فهمهم لا انهم

يتكلمون على معيار خاص يكون هو المرجع والمعول حتى يعتبر في نقله للاخذ لك المقدار بل

الناقل للغير ايضا لابد ان يلاحظ مقدار فهم مخاطبه لا فهم مخاطب وهكذا فنقل اللفظ

بعبارة اوجز اذا كان المخاطب المحيا فطنا ذكيا لا مانع منه وكذلك نقله ابسط واوضح اذا

كان بليدا غبيا وكيف كان فالحق جواز نقل الحديث بالمعنى مع الشرائط المذكورة لنا ان ذلك

هو الطريقة المعهودة في العرف والعادة من لدن ادم الى زماننا هذا والشارع ايضا

بناؤه في المحاورات على طريقة العرف والعادة فان المقصود في العرف والعادة هو

افهام المراد من دون اعتبار خصوصية لفظ وانه مرسل بلسان قومه ومن ذلك نقل

الراوي الى العجمي باللسان العجمية وكذا الناقل من المجتهد الى اهله وعياله والاخبار

الواردة عنهم ع منها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث

منك

منك فان بدلوا او نقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس والظاهر ان المراد من الزيادة والنقصان
ما لا مدخلية له في تغيير المراد بقرينة جلالة شان الراوي وجواب الامام عم وقوله عم
ان كنت تريد معانيه يعني ان لم تقصد نسبة اللفظ اليّ والا فهو كذب ولا يخفى ان افراد
العام كلها من مدلولات العام وكذلك لوازم المفهوم فيصدق ان الكل معاني اللفظ
فاذا اراد ان ينقل عن الامام انه قال اتقوا الله مثلا فيقول قال الامام خافوا عن الله
واجتنبوا عما نهيكم الله عنه من الشرك والفسق وشرب الخمر والزنا الى غير ذلك ووا ظبوا
على ما اوجبه عليكم من اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ونحو ذلك فيصدق على ذلك
انه نقل المعاني كلام الامام بل وكذلك ايضا لو كان ما دل عليه بالاشارة ايضا مع اشكال
فيه بحصول الغفلة ووجود الثمرة بين الخطابات الاصلية والتبعية كما اشرنا اليه
ويدل على المختار ايضا انه تعارف القصة الواحدة بعبارات مختلفة ومن المعلوم انها
وقعت بغير العربية او بعبارة واحدة منها بل يمكن ان يقال لم يقع باحد تلك العبارات
لان هذا الكلام على هذا الطور الغريب والاسلوب العجيب مختص في القرآن الذي
هو منزل على سبيل الاعجاز فتامل ويظهر جواز ذلك لمن تتبع الآثار والاخبار فان
تتبعها يفيد ان ذلك كان طريقة لاصحاب النبي وآله صلوات الله عليهم اجمعين احتج
المنكر بان ذلك يوجب اختلال المقصود واستحالة المعنى سيما مع كثرة الطبقات وتطاول
الازمنة وتغيير كل منهم للفظ لاختلاف اهل اللسان بل العلماء في فهم الالفاظ واستنباط
المقصود وفيه ان بعد ما ذكرنا من الشروط لا وقع لهذا الاحتجاج سيما وذلك معارض
بما مر من الادلة فلو فرض الاشتباه والغفلة مع ذلك فهو معفو مع ان اعتبار النقل
باللفظ في الجميع يقرب من المحال بل هو محال عادة نعم يتم في مثل الادعية التي اعتبر فيها
الالفاظ المخصوصة وطريقتهم عم في ذلك غالبا انهم كانوا يملون على اصحابهم وهم
يكتبون ولذلك نجد الاختلاف فيها بخلاف الاخبار وبقوله عم نضر الله من سمع
مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداه
كما سمعه انما يتحقق باللفظ المسموع وفيه منع الصحة اولا ومنع الدلالة على الوجوب
ثانيا كما لا يخفى ومنع الدلالة على وجوب التادية بلفظه ثالثا لصدق التادية كما
سمعه عرفا بمجرد اداء المعنى كما هو مع ان الظاهر ان هذا خبر واحد وقد اختلف الفاظه ففي بعضها

كما ذكر وفي اخرى نضّر الله بالضاد المعجمة وفي اخرى رحم الله وفي رواية الى من لا فقه
له فهذا الحديث لنا لا علينا الا ان يمنع الظهور ويتمسك باصالة عدم التغير وهو
معارض باصالة عدم التعدد واما المفصّل فيظهر ضعف قوله مما تقدم بقي الكلام فيما
وعدنا ذكره وهو ان الراوي الثقة اذا روى مجملا وفسّره باحد محامله فالاكثر على لزوم
حمله عليه بخلاف ما لو روى ظاهرا وحمله على خلاف الظاهر لان فهم الراوي الثقة قرينة
ولكن ليس بمعارض من جهة اللفظ لعدم دلالة المجمل على شيء بخلاف الثاني فان فهمه معارض
بالظاهر الذي هو حجة **اقول** وكما ان مقتضى الظاهر العمل عليه فمقتضى المجمل السكوت عنه
ولا يتفاوت الحال مع ان الظاهر انما يعتبر لان الظاهر انه هو الظاهر عند المخاطب بالحديث
لا الظهور عندنا لان الخطاب مختص بالمشافهين كما بيناه في محله فاذا ذكر المخاطب
ان مراده هو ما هو خلاف الظاهر فلا ظهور اعتبار غاية غاية الامر التوقف واما تقديم
الظاهر فلا وبالجملة فالمعيار هو حصول الظن **خاتمة** فيها مباحث **الاول** اصطلح المتأخرون
من اصحابنا بتنويع خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان
والعدالة والضبط وعدمها بانواع اربعة **الاول** الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة
سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال ولا يضر الشذوذ وان سقط
عن الحجية خلافا لبعض العامة حيث اعتبر في وصفه بالصحة عدم الشذوذ وعدم كونه
معللا يعني مشتملا على علة خفية في متنه او سنده لا يطلع عليها الا الماهر كالارسال
فيما ظاهره الاتصال او مخالفته لصريح العقل او الحس واعتبار عدم كونه معللا ايضا
مستغنى عنه اذ ما ظهر كونه منقطعا او ما شك فيه فلا يصح الحكم بانه متصل السند الى
المعصوم بالامامي العدل الثقة فان ظاهر هذا التعريف هو ما حصل اليقين بذلك
او ما ترجح في الظن كونه كذلك فالمعلل اعني ما حصل الشك في ذلك خارج عن التعريف
فوصف بعضهم مثل ذلك بالصحة مع ظهور كونه معللا عنده اخر مبني على غفلة الواصف
وخطائه في اجتهاده وترجيحه انه غير معلل واما عيب المتن فلا مدخلية له بهذا الاصطلاح
الثاني الحسن وهو ما كان رواته اماميين ممدوحين بغير التوثيق كلا او بعضا مع توثيق
الباقي **الثالث** الموثق وهو ما كان كلهم او بعضهم غير امامي مع توثيق الكل وقد يسمى
بالقوي ايضا وقد يطلق القوي على ما كان رجاله اماميين مسكوتا عن مدحهم وذمهم

كنوح بن درّاج واحمد بن عبد الله بن جعفر الحميري وغيرهما وانما لو كان رجال السند بعضا
فالامامي الممدوح بدون التوثيق وغير الامامي الموثق فهو موثق بانها خلاف يحتج
لا الترجيح بين الموثق والحسن لان السند يتبع في التوصيف اخس رجاله كالنتيجة تتبع
اخس مقدمتيها والاظهر كون الموثق اقوى فيتصف بالحسن نعم قد يصير الحسن اقوى بسبب
خصوص المدح وخصوص الرجل وهو لا يوجب ترجيح معتبر ثم انه قد يطلق الصحيح مضافا
الى داود معين على خبر كان سنده الى هذا الرجل متصفا بصفات رجال الصحيح وان
تحقق بعد ذلك ضعف وارسال مثل ان يقال يدل على ذلك صحيحة ابن ابي عمير عن رجل
عن الصادق عم ولا ريب ان ذلك ليس من الصحيح المصطلح الذي هو حجة بنفسه بل هو غفلة
او اصطلاح لاعلام تصحيح السند الى الرجل المعين واما قولهم اجمعت العصابة على
تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير مثلا فهو ليس من هذا القبيل كما يتبين من وجهين احدهما
انه ليس المراد فيه الصحة المصطلحة والثاني انه اريد منه بيان الوثوق بما قيل عبد الله
بن بكير ايضا وقد يطلق على جملة محذوفة من السند للاختصار جامعة لاوصاف رجال
الصحيح مثل ان يقال روى الشيخ في الصحيح عن فلان وان لم يكن الفلان ولا ما قبله متصفا
بها ويتم ذلك في الاغلب فيما كان الفلان ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم
ونحو ذلك مما يدل على اعتبار الحديث بسبب درايته والاصطلاحان المذكوران يجريان
في القسمين الاخرين ايضا **الرابع** الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلثة
وقد عرفت مما سبق كون الصحيح والموثق حجة وكل الحسن اذا افاد منضما النتيجة الاجمالي
واما الضعيف فلا حجة فيه الا اذا اشتهر العمل به فح يصير مقبولا وهو حجة سيما
اذا كان الاشتهار بين قدماء الاصحاب نعم يجوز الاستدلال به في المندوبات والمكروهات
للاخبار المستفيضة المعتبرة جملة منها الدالة على ان من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس
ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه رواه العامة والخاصة وغيرهما من الادلة وقد
بيناها وحققناها في كتاب مناهج الاحكام وغيره ثم ان نسبة هذا الاصطلاح الى
المتاخرين لان قدماء اصحابنا لم يكن ذلك معروفا بينهم بل كانوا يطلقون الصحيح على
كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه مثل وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة
او تكرره في اصل او اصلين فصاعدا بطرق متعددة او وجوده في اصل احد من الجماعة

الذين اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى واحمد بن ابي نصر ويونس
بن عبد الرحمن او على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم وفضيل بن يسار او على العمل بروايتهم
كعمار الساباطي ونظرائه ممن عد الشيخ في كتاب العدة او وجوده في احد الكتب المعروضة
على الائمة فاثنوا على مؤلفيها ككتاب عبيد الله الحلبي المعروض على الصادق ع وكتابي
يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري ع او كونه ماخوذا
عن احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها ككتاب الصلوة
لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار وكتاب حفص بن غياث القاضي
وامثالها وعلى هذا الاصطلاح جرى ابن بابويه في من لا يحضره الفقيه فحكم بصحة ما اورده
فيه مع عدم كون المجموع صحيحا باصطلاح المتاخرين وقد اشار الى هذه الطريقة للقدماء
وبينها شيخنا البهائي ره في مشرق الشمسين ثم قال ما حاصله ان الباعث للمتاخرين على
عدولهم من طريقة القدماء ووضع هذا الاصطلاح هو تطاول الازمنة بينهم وبين
الصدر السالف واندراس بعض الاصول المعتمدة لتسلط الظلمة والجائرين من اهل الضلال
والخوف من اظهارها وانتساخها وانضم الى ذلك اجتماع ما وصل اليهم من الاصول في الكتب
المشهورة في هذا الزمان فالتبست الماخوذة من الاصول المعتمدة بغيرها واشتبهت
المكررة فيها بغير المكررة وخفي عليهم كثير من القرائن فاحتاجوا الى قانون يتميز به الاحاديث
المعتبرة عن غيرها فقرروا هذا الاصطلاح وقال اول من سلك هذا الطريق العلامة
ره **اقول** ولا يتم ذلك الا بعد ملاحظة ان التوثيق والتعديل ايضا كان احد القرائن
الموجبة للاعتماد عند القدماء ايضا والظاهر انه كان كلما يستفاد من طريقتهم في
تعديل الرجال وتوثيقهم واخبارهم المنقولة في الرجوع الى الاعدل والافقه وغيرهما
فالظاهر ان القدماء ايضا كانوا يعتبرون ذلك كما ان المتاخرين ايضا قد يسلكون مسلك
القدماء في التصحيح بسبب الاعتضاد بالقرائن ايضا فيطلقون الصحيح على ما ظهر لهم من القرائن
الوثوق عليه ولكن ذلك نادر والاطلاق في كلامهم محمول على مصطلحهم وذلك تجوز منهم
اعتمادا على القرائن او غفلة والعمدة انهم قد يعتمدون على الحديث مع عدم التصريح
بالعدالة وان كان توصيفهم اياه بالصحة مجازا على مصطلحهم فلا بد من التفطن لتلك
القرائن وعدم الاقتصار على الصحيح والحسن المصطلحين كما اقتصر بعض المتاخرين من

اصحابنا

اصحابنا لحصول التثبت الموجب لظن الصدق بغيرهما ايضا فمن اسباب الوثاقة وقرائنها
ما نقلناه سابقا ومنها قولهم عين ووجه فقيل انهما يفيدان التوثيق واقوى منهما
وجه من وجوه اصحابنا واوجه منه اوجه من فلان اذا كان المفضل عليه ثقة ومنها
كون الراوي من مشايخ الاجازة فقيل انه توثيق وقيل انه في اعلى درجات الوثاقة
وقيل ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم وربما ينسب كون ذلك
توثيقا الى الكثير من المتاخرين ومنها كونه وكيلا لاحد من الائمة عليهم السلام لما قيل انهم لا يجعلون
الفاسق وكيلا ومنها رواية الاجلاء عنه سيما الذين يردون رواية الضعفاء والمرا
كاحمد بن محمد بن عيسى ومنها ان يروي عنه الذين قيل فيهم انهم لا يروون الا عن ثقة
مثل صفوان بن يحيى والبزنطي وابن ابي عمير وذهب جماعة من المتاخرين الى ان ذلك
من امارات الوثاقة وقبول الرواية ويقرب منهم علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن اسمعيل بن
ميمون وجعفر بن بشير ومنها اعتماد القميين عليه ومنها وقوعه في سند حصل القطع
فيه من غير جهته ومنها وجود الرواية في الكافي او الفقيه لما ذكرا في اولهما وما يجد
في كليهما فاقوى واذا انضم اليهما التهذيب والاستبصار فاقوى واقوى فهكذا ومنها
اكثار الكليني الرواية عن رجل او الفقيه ومنها كونه معمولا به عند مثل السيد وابن
ادريس ممن لا يجوز العمل بخبر الواحد ومنها قولهم سليم الجنبة ان اريد سليم الاحاديث
وقيل سليم الطريقة ومنها قولهم فقيه من فقهائنا او دينا فاضل دين او اصدق من فلان اذا
كان المفضل عليه جليلا ومنها توثيق ابن فضال وابن عقدة وربما نعتمد على مثل توثيق
ابن نمير ومن شاركهم ايضا ومنها رواية الثقة عن رهط او عن غير واحد او عن اشياخه ومنها
ان يذكره واحد من الاجلة مترحما عليه او مترضيا له ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة
ومنها ان يروي محمد بن احمد بن يحيى عنه ولم يكن من جملة ما استثناه القميون عن جا
من المحققين ان فيه شهادة على العدالة والصحة وكذا استثناء محمد بن عيسى عن رواة يونس بن
عبد الرحمن ففيه شهادة على وثاقة غيره ومنها قولهم اسند عنه يعني سمع منه الحديث
على وجه الاسناد الى غير ذلك مما يستفاد منه التوثيق او الحسن مما هو مذكور في كتب الرجال
وغيرها في المواضع المتفرقة ويمكن استنباطها للفقيه الماهر بالتتبع في الموارد والحاصل
ان جعل المعيار حصول الظن وان اكتفى بالتعديل الصريح في العمل بالاخبار يلزم خلوا

الاحكام عن الدليل ويلزم منها انسداد طريقة جل العلماء سيما على القول باشتراط العدلين

في التزكية وقد اشرنا الى معنى اشتراط العدالة ووجه الاجماع المنقول فيه **الثاني**

ذكروا للخبر اقساما اخر باعتبارات شتى كلها ترجع الى الاقسام الاربعة بعضها يختص

بالضعيف وبعضها مشترك بين الكل في الجملة وذكر تفصيلها وتعريفها وان كان

وظيفة علم الدراية الا انا نذكر منها اكثرها لتكثير الفائدة فمنها المسند وهو ما اتصل

سنده الى المعصوم بان لايعرض قطع بسقوط شيء منه ومنها المتصل ويسمى الموصول

وهو ما اتصل اسناده بنقل كل راو عمن فوقه سواء رفع الى المعصوم من قول او فعل او

تقرير سواء اعتراه قطع او ارسال في سنده ام لا ومنها المعلق وهو ما حذف من اول

اسناده واحد او اكثر فان علم المحذوف فهو كالمذكور والا فهو كالمرسل ومنها العالي

الاسناد وهو القليل الوسائط ومنها المعنعن وهو ما يقال في سنده فلان عن فلان

بعنعنة ذكر التحديث والاخبار والاظهر انه متصل كما عليه الاكثر اذا لم يظهر قرينة على عدم

اللقاء وامن التدليس ومنها المدرج وهو ان يدرج في الحديث كلام بعض الرواة فيظن

انه منه ومنها المشهور وهو الشائع عند اهل الحديث بان ينقله جماعة منهم ومنها الشاذ

وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر فان رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود

ومنها الغريب وهو اما غريب الاسناد والمتن بان ينفرد بروايته واحد عن اخر غيرهم او

غريب المتن خاصة بان ينفرد بروايته واحد ثم يرويه عنه جماعة ويشتهر فيسمى غريبا مشهورا لا

تصافه بالغرابة في طرفه الاول وبالشهرة في طرفه الاخر ومنها المصحف وهو اما في الراوي

كتصحيف بُريد بالباء الموحدة المضمومة والراء المهملة بيزيد بالياء المثناة التحتانية والزاء المعجمة

او في المتن وهو كثير ومنها الغريب لفظا واكثره مذكور في الكتب الموضوعة لغريب الحديث كا

لنهاية لابن الاثير والفائق للزمخشري وغيرهما ومنها المقبول وهو ما تلقوه بالعمل به على

رواته ثقة ام لا ومنها المزيد على غيره بما في معناه اما في المتن كان يزيد فيما لا يفهم من الاخر او

السند كان يرويه احدهم من اثنين والاخر من ثلثة سواء كان في الوسط او في الاخر ومنها

المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد على صفة او حالة من قول او فعل كالمسلسل

بالتحديث بان يقول حدثنا فلان قال حدثنا فلان وهكذا او بالاسماء نحو اخبرنا محمد عن

محمد او بالاباء نحو فلان عن ابيه فلان عن ابيه فلان وغير ذلك كالمسلسل بالمصافحة

والمشابكة

والمشابكة واخذ الشعر وغير ذلك فان اتصل السند كلا الى المعصوم فتام والا فمجبوب وهذه
المذكورات مما يشترك فيه اصول الانواع الاربعة واما ما يختص به الضعيف فمنها المقطوع
وقد يقال المنقطع وهو الموقوف على التابعي ومن في حكمه وقد يطلق على الاعم من ذلك
فيشمل المعلق والمرسل والمنقطع الوسط وغير ذلك ثم ان كان الساقط من السند اكثر من
واحد يسمى معضلا على صيغة اسم المفعول بمعنى المشكل والا فمنقطع ومنها المرسل وهو
ما رواه عن المعصوم او غيره من لم يدركه او لم يلقه من دون واسطة او بواسطة مبهمة
كرجل او بعض اصحابنا واختصاص هذا القسم بالضعيف مبني على اصطلاح المتاخرين
والا فقد عرفت ان بعض المرسلات في قوة الصحيح في الحجية ومنها الموقوف وهو ما
روي عن صاحب المعصوم من غير ان يسنده الى المعصوم واما المضمر كان يقول صاحب
المعصوم سالته عن كذا فقال كذا فان كان من مثل زرارة ومحمد بن مسلم واضرابهما من
الاجلة فالاظهر حجيته بل الظاهر ان مطلق الموثقين من اصحابنا ايضا كذلك لان ظاهر
حال اصحاب الائمة انهم لا يسالون الا عنهم عليهم السلام والذي صار سببا للاضمار اما التقية او
تقطيع الاخبار من الاصول فانهم كانوا يكتبون في صدر سؤالاتهم سالت فلانا عن
فلان قال كذا وسالته عن كذا فقال كذا وهكذا ثم بعد تقطيعها وجمعها في الكتب المؤلفة
صار مشتبها والاظهر الاعتماد على القرائن واغراض الرواة ومنها المدلس كان
يقول الراوي قال فلان على وجه يوهم روايته عنه بلا واسطة مع انه ليس كذلك فان قال
حدثني فهو كذب وهكذا اذا اسقط عن السند رجلا مجروحا لتقوية الحديث او يذكر
بعض الرجال باسم او لقب او نسبة غير مشتهر به فان كل ذلك قبيح مذموم الا لاجل تقية او
غيرها من الاغراض الصحيحة ومنها المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواية اما بالسند
كان يرويه تارة بواسطة واخرى بدونها او في المتن كحديث تمييز الدم المشتبه بدم
الحيض والقرحة بان خروجه من الايمن علامة الحيض كما في بعض النسخ او من الايسر كما
في الاخرى ومنها المعلل وقد مر الاشارة اليه ومنها المقلوب وهو حديث مروي بطريق
فيغير كل الطريق او بعض رجاله الى غيره وهو مردود الا اذا كان سهوا فيغتفر عنه
ومنها الموضوع وهو معلوم **الثالث** لا بد لراوي الحديث من مستند يصح من جهته روايته
الحديث ويقبل منه اما الرواية عن المعصوم فله وجوه اعلاها السماع ولفظه ان يقول

سمعت المعصوم يقول كذا او اسمعني او شافهني او حدثني ثم ان يقول قال كذا لاحتمال
كون السماع ح بواسطة وان كان خلاف الظاهر ثم ان يقول امر بكذا ونهى عن كذا فانه يحتمل
مضافا الى احتمال الواسطة الغفلة في فهم الامر والنهي او اطلاق الامر والنهي على ما
فهمه بالدلالة التبعية من النهي عن ضده او الامر به وان كان بعيدا واما مثل امرنا
بكذا او نهينا عن كذا ونحو ذلك بصيغة المجهول او من السنة كذا او قول الصحابي كنا نفعل
كذا وامثال ذلك فهي ادون الكل ويتبع العمل بها وقبولها الظهور من جهة القرائن واما
الرواية عن الراوي فلها ايضا وجوه اعلاها السماع من الشيخ سواء كان بقراءته من كتابه
او باملائه من حفظه فيقول سمعته او حدثني او اخبرني ان قصد الشيخ اسماعه وان قصد اسماع
غيره فيقول حدثت فلانا وانا اسمع وعلل الشهيد الثاني ره كونه اعلى بان الشيخ اعرف بوجوه
ضبط الحديث وتاديته ولانه خليفة رسول الله ص وسفيره الى امته والاخذ منه كالاخذ
منه وكان النبي ص اخبر الناس اولا واسمعهم ما جاء به والتقرير على ما جرى بحضرته ص اولى ولان
السامع اربط جاشا واوعى قلبا وشغل القلب وتوزع الفكر الى القارئ اسرع وفي صحيحة
عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع يجيئني القوم فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا
اقوى قال فاقرا عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن اخره حديثا فعدوله الى القراءة
هذه الاحاديث مع العجز يدل على اولويته من قراءة الراوي والا امرها انتهى وفي
دلالة الصحيحة على مدعاه تامل ظاهر ثم دونه القراءة على الشيخ مع اقراره به وتصريحه
بالاعتراف بمضمونه ويسمى ذلك عرضا والظاهر ان يكون السكوت مع توجهه اليه وعلمه ما
عن المنع والردع من غفلة او اكراه او خوف وانضمام القرائن بالرضا كافيا وعبارته قرات
على فلان واقر به واعترف او حدثنا او اخبرنا فلان قراءة عليه ويبدون قوله قراءة عليه عند
جماعة والحق المنع اذا لم يقم قرينة على ارادة ذلك فان ظاهره سماعه من الشيخ وعن السيد
المنع عنه مقيدا ايضا محتجا بانها متناقضة لان معنى الاخبار والتحديث هو السماع منه
وقوله قراءة عليه يكذبه وهو مدفوع بان كل مجاز كذلك فينسد باب المجاز ومن وجوه التحمل
الاجازة وهو اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مأمون عليها من الغلط والتصحيف
ونحوهما وذلك اما بشخص الكتاب كقوله اجزت لك رواية هذه النسخة المصححة او بنوعه
المتعين في نفس الامر الصحيح في الواقع مثل تهذيب الشيخ او استبصاره مثلا ثم انه لا اشكال

فيجوز

في جواز النقل والرواية والعمل بسبب الاجازة وعبارتها الشائعة انبأنا ونبّأنا ويجوز
حدثنا واخبرنا ايضا والاظهر عدم الجواز على الاطلاق الا مع القرينة بل يقول انبانا
بهذا الكتاب اجازةً كما ذكرنا في القراءة على الشيخ والاجازة على اقسام **الاوّل** اجازة
معين بمعيّنٍ كقوله اجزتك التهذيب وهذه النسخة منه وهذا أعلى اقسام الاجازة
والثاني اجازة معين بغير معين كان يقول اجزتك مسموعاتي فيقتصر على ما ثبت عنده
انه من مسموعاته **الثالث** اجازة غير معين بمعين كقوله اجزت التهذيب لكل الطلبة
او لاهل زماني **الرابع** اجازة غير معين بغير معين كاجزت مسموعاتي لكل احد من اهل
زماني **الخامس** اجازة المعدوم اما منفردا او عطفا على الموجود ففي جوازه خلاف
وفائدة الاجازة انما تظهر في صحة الاصل الخاص المعين وحصول الاعتماد عليه او ما لم يثبت
تواتره من المروي عنه والا فلا فائدة فيها في المتواترات كمطلق الكتب الاربعة عن مؤلفيها
نعم يحصل بها بقاء اتصال سلسلة الاسناد الى المعصوم وذلك امر مطلوب للتيمّن
والتبرك ويظهر مما ذكرنا الكلام في قراءة الشيخ والقراءة ايضا فيحصل منه التصحيح والتخلص
من التصحيف والتحريف وغير ذلك ومن انحاء التحمل المناولة وهي اما مقرونة بالاجازة
او خالية عنها فالاول هو ان يدفع كتابا ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه
عني او اجزت لك روايته عني ولا اشكال في جواز روايته والثاني ان يناوله الكتاب
مقتصرا على قوله هذا سماعي من فلان والاكثر على عدم جواز الرواية عنه بذلك
ومنها الكتابة وهو ان يكتب مسموعه لغائب او حاضر بخطه او يأذن لثقة ان يكتبه
او كتب ان الفلاني سماعي فان انضم ذلك بالاجازة وكتب فاروه عني او اجزت لك روايته
فلم ينقل خلاف في جواز الرواية بشرط معرفة الخط والامن من التزوير وان خلا عن ذكر
الاجازة ففيه خلاف والاكثر على الصحة وهو الاظهر والعبارة ان يقول كتب الي فلان
او اخبرنا او حدثنا مكاتبة ومنها الوجادة وهي ان يجد الانسان احاديث بخط راويها
معاصرا كان له او لا ولم يجوز الرواية بمجرد ذلك بل يقول وجدت او قرأت بخط فلان
وفي جواز العمل به قولان **المطلب الثاني** في الفعل والتقرير **قانون** فعل المعصوم
حجة كقوله لكن الشأن في تحقيق محله وتعيين ما يحكم بمتابعته فنقول اما الافعال
الطبيعية كالاكل والشرب والنوم والاستيقاظ فالكل مباح له ولنا بلا اشكال

وذلك لنا ذا الامر بالحقيقة حيثية واعتبار وخصوصية كالاستمرار على القيلولة والاكل الزبيب
على الريق مثلا فانها بذلك تندرج في الاقسام الاتية واما ما يتردد بين كونه من افعال
الطبايع او من الشرع ففي حمله على ايهما وجهان نظرا الى اصالة عدم التشريع ولكونه
بعث لبيان الشرعيات قال الشهيد ره في القواعد وقد وقع ذلك في مواضع منها
جلسة الاستراحة وهي ثابتة من فعله ع وبعض العامة زعم انه انما فعلها بعد ان بدن في حمل
اللحم فتوهم انه للجبلة ومنها دخوله من ثنية كذا وخروجه من ثنية كذا فهل ذلك لانه
صادف طريقه او لانه سنة ويظهر الفائدة في استحبابه لكل داخل ومنها نزوله بالمحصب
لما نفر في الاخير وتعريسه لما بلغ ذا الحليفة وذهابه بطريق في العيد ورجوعه باخرى
حمل ذلك كله على الشرعي انتهى كلامه رفع مقامه اقول ويرجع الكلام فيه الى ما لم يعلم وجهه
ويجي التفصيل والتحقيق ثم انه لا اشكال لاثم فيما علم اختصاصه به ع كوجوب التهجد
واباحة الوصال في الصوم والزيادة على اربع في النكاح الدائم واما غيرهما فاما ان لا
نعلم وجهه ويحتمل كونه من الوجوب والندب وغيرهما او نعلم وجهه وعلى الاول فاما
نعلم انه قصد به التقرب ام لا وعلى الاول فيتردد فعله لنفسه بين الواجب والندب وعلى
الثاني فيتردد فعله لنفسه بينهما وبين المباح والمكروه لو قلنا بصدوره عنهم لاستحالة
صدور المحرم عنهم عندنا فهذه اقسام ثلثة وهذا كله اذا لم يكن فعله بيانا
لمجمل ويجي الكلام فيه فاما ما لم يعلم وجهه فهل يجب علينا متابعته مطلقا او يستحب
مطلقا او يباح او يجب التوقف فيه اقوال اقويها القول الثاني لنا اصالة البراءة
عن الوجوب وعدم دليل قائم عليه كما ستعرف واحتمال الاباحة مقهور بالاكثرية
الراجح في افعالهم ولان ذلك مقتضى الاحتياط لاحتمال الوجوب بل والندب ايض فيستحب
ولان ذلك مقتضى عمومات ما دل على حسن التاسي بعد نفي دلالتها على الوجوب
واحتج القائل بالوجوب بوجوه ضعيفة اقويها الايات الامرة باتباعه ع مثل قوله
تعالى فاتبعوه وفيه ان المتابعة والتاسي هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه
الذي فعله لانه فعله فمن فعل ما فعله بقصد الندب بعنوان الوجوب ليس متابعا له
فكما يمكن التجوز في مادة الصيغة لابقاء هيئتها على حقيقتها يمكن العكس بارادة
الطلب الراجح سيما والاول مستلزم للتخصيص ايض جزما لعدم الوجوب في كثير من الافعال

وفي خصوص الخواص اجماعاً مع انه اذا بقي الاتباع على حكمه التحقيق وهو اتيان الفعل
على ما فعله لاجل انه فعله على الوجه الذي فعله فالوجوب المتعلق بهذا المعنى من جهة
صيغة الامر انما يتعلق بالقيد لا بالمقيد فلا مجال اصلاً ومنه يظهر الجواب عن قوله
تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ووجه الاستدلال بها انه جعل وجوب اتباعه
معلقاً على محبة الله التي هي واجبة اتفاقاً وبالجواب بان وجود الشرط غير مستلزم
للمشروط فهو فاسد لابتنائه على الخلط بين معاني الشرط وجعله هنا عبارة عن
الشرط الاصولي ومثل قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ويلزمه
بعكس النقيض ان من لم يكن له اسوة حسنة فليس ممن يرجو الله واليوم الآخر وهذا
تهديد ووعيد على ترك الاسوة وهو دليل الوجوب ويظهر الجواب عنه مما تقدم فان
التاسي هو متابعة الفعل لاجل انه فعله على الوجه الذي فعله لا بعنوان الوجوب
مطلقاً والقدح في عموم اسوة في مقام الجواب بما لا كرامة فيه لارجاعه الى العموم
في امثال هذا المقام في العرف والعادة والجواب عن سائر الايات مثل اطيعوا الله
وما آتيكم الرسول فخذوه فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكيلا يكون
على المؤمنين حرج اوضح فان الطاعة موافقة الامر وهو حقيقة في القول والمراد
بالماتي القول بالتبادر وسيما مع مقابلة قوله وما نهيكم عنه فانتهوا وغاية ما يدل
عليه الاية الاخيرة الاباحة سيما وهو في مقام توهم الحظر واين هو من الوجوب واما
الاستدلال بالاحتياط ففيه مع انه لا يتم لاجل احتمال الحرمة لاحتمال كونه من الخصائص
لا دليل على وجوبه بل انما يتم لو سلم فيما ثبت التكليف يقيناً وتوقف براءة الذمة على
العمل وهو اول الكلام وانت بعد التامل في جميع ما ذكرنا تقدر على استنباط دليل
القائل بالاباحة والتوقف والجواب عنهما فالقائل بالاباحة يقول ان تعارض الا
حتمالات من الرجحان والحظر يوجب الرجوع الى الاصل وهو الاباحة والمتوقف يتوقف
ويظهر الجواب مما مضى الى ان احتمال الحظر من جهة كونه من الخصائص نادر ولا يلتفت
اليه فان الغالب موافقة النبي والائمة عليهم السلام لامتهم وتابعيهم فالاصل هو المشاركة
الا ما اخرجه الدليل واما ما علم وجهه بمعنى انه يعلم انه واجب عليه او مندوب او غيره
ولم يعلم انه من خصائصه فالاظهر لزوم اتباعه بمعنى اشتراكنا معه على الوجه الذي

يفعل وذهب بعضهم الى ذلك في العبادات دون المناكحات والمعاملات واخرى الى انكار
ذلك كله لنا الادلة المتقدمة للقائلين بالوجوب في المسألة السابقة وضعف احتمال
الاختصاص فيما لم يعلم كونه من الخصائص واما ما علم انه ليس منها فلا اشكال فيه وضعف
قول المنكر مطلقا فيهما ايضا اظهر وجوابه فيما يحتملها عدم الالتفات الى النادر سيما مع تمام
الادلة على حجيته واما المفصل فلا دليل يعتد به وقد استدل على المختار مضافا الى
ما مر باجماع الصحابة على الرجوع في الاحكام الى افعاله كقبلة الصائم لما رواه ام
سلمة عن فعله صلى الله عليه وسلم والغسل بمجرد التقاء الختانين وان لم ينزل لما رواه عائشة عن فعله صلى الله عليه وسلم
نظرا الى ان وجه الاول معلوم فانه للاباحة وان الغسل من التقاء الختانين ظاهر في
كان يفعله بعنوان الوجوب لانه كان يجعله غسل الجنابة ويرتب عليه احكامه وغسل
الجنابة واجب جزما والظ ان الحكم في الترك هو الحكم في الفعل ومما يتفرع على هذا التأسي
به صلى الله عليه وسلم في التباعد عن الناس عند التخلي المعلوم انه كان على سبيل الاستحباب ثم ان معرفة
وجه فعله صلى الله عليه وسلم اما بنصه بان هذا الذي فعلته فعلته بعنوان الوجوب او يعلم انه كان
فعله امتثالا لامر يدل على الوجوب مثل قوله تعالى اقم الصلوة الدال على الوجوب او امر يدل
على مجرد الرجحان او امر ندبي والتمثيل لذلك بقوله تعالى اذا حللتم فاصطادوا وكلوا واشربوا
سهو لعموم الخطاب فيهما او يعلم بانضمام القرائن كما اشرنا في قبلة الصائم والتباعد
عند التخلي او غير ذلك من القرائن ومنها اصالة عدم الوجوب الدالة على الاباحة
عليه اذا فقدنا الدليل على الوجوب والندب **قانون** اذا وقع بيانا لمجمل فيتبعه في الوجه
ويظهر منه حكمه مما سبق ثم انك قد عرفت في باب المجمل والمبين حكم كون الفعل بيانا واما
ما يدل على بيانيته فاعلم ان المعصوم اذا صدر منه فعل في مقام البيان فما علم مدخليته
وما علم عدم مدخليته فيه من الحركات والسكنات وغيرهما فلا كلام فيه وما لم يعلم
فان كان مما استحدثه ولم يكن متلبسا به قبل الفعل فالظ دخوله في البيان وما
كان متلبسا به قبله كالستر في الصلوة بل مثل الطهارة لصلوة الميت اذا كان فعلها
في حالة توضأ قبلها للصلوة اليومية فالظ عدم المدخلية الا ان يثبت بدليل من خارج
وكذا الكلام في عوارض ما استحدثه مثل التقصير والتطويل السرعة والبطوء الغير المعتد
بها عرفا مثل تفاوت القراءة بسبب طلاقة اللسان وعدمها في التكلم ومثل تطويل

الغسل

الغسل في كل واحد من اعضاء الوضوء وتجميلها بحيث يتفاوت في المصداق العرفي غاية
لا يعتد بها لاقتضاء العرف ذلك وعدم انضباط ذلك تحت حد محدود لا يتجاوز عنه
فالتكليف به تكليف بما لا يطاق واما التفاوت الفاحش الخارج عن حد متعارف الا انه ساقط
فالظاهر اعتباره فيشكل الاكتفاء بوضوء يغسل كل واحد من اعضائه في ظرف ساعة مثلا
واما ما يشك فيه فدخوله في البيان وعدمه مثل التوالي بين الاعضاء في الوضوء بحيث اذا
فرغ من عضو شرع في الآخر بلا فصل وكون غسل الوجه من الاعلى وكون اليد وكذا المسح
من الاعلى فان كل ذلك مما يشك في دخوله لان الغسل العرفي للاعضاء يصدق مع الغسل
وعلى اي وجه اتفق لكن اختيار هذا الفرد من الماهية مما يشك فيه انه هل هو بمجرد
الاتفاق لانه فرد من ماهية الغسل او انه معتبر وكذا الكلام فيما لو علم اشتمال الجملة على
واجبات ومندوبات وحصل الشك في بعضها انه من الواجبات والمندوبات كالسورة
في الصلوة ففيه الاشكال المتقدم في اوائل الكتاب من انه يمكن الاعتماد على الاصل
ونفي الجزئية والوجوب باصالة عدمهما ام لا وقد بينا ان التحقيق امكان جريان الاصل
في ماهية العبادات كنفس الاحكام الشرعية وانه لا فرق بينهما فاعتبار المذكورات في
الماهية موقوف على ثبوتها من دليل خارجي ومما حققنا لك في القانون السابق يظهر ان
الاقوى في امثال المذكورات هو البناء على الاستحباب لدخوله في الفعل الذي يعلم
رجحانه وقد عرفت ان التحقيق فيها الاستحباب لحسن التأسي والاحتياط واما الوجوب
فلا دليل عليه وما يتوهم من ان اشتغال الذمة بالمجمل يقيني وتحصيل البراءة اليقينية واجب
فيحكم بالوجوب فقد عرفت جوابه في اول الكتاب وان الاشتغال بازيد مما يقتضيه ظن
المجتهد فيما لا يمكن تحصيل العلم به بشخصه ثم ولا دليل على وجوب الاحتياط ومن ذلك
يظهر ان مقتضى ما ذكره الشهيد ره من حمل الافعال المترددة في كونها من افعال الجبلة
والعادة او الشرع والعبادة على الشرعي هو الحمل على الاستحباب لا غير لعدم الدليل
على ما فوقه **فائدة** تصرف المعصوم ع اما بالامامة كالجهاد والتصرف في بيت المال او
بالقضاء كرفع النزاع بين الخصمين بالبينة او اليمين او الاقرار او علمه او بالفتوى
والتبليغ وتصرفاته في العبادات كلها من باب التبليغ وفي غيرها قد يشتبه بين القضاء
والفتوى كقوله ع لهند زوجة ابي سفيان خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف حيث

شكت اليه عم وقالت ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني فلو كان فتوى ثبت
منه جواز التقاص للمسلط باذن الحاكم وغيره ولو كان قضاء فلا يجوز الاخذ الا بقضاء قاض
قال الشهيد ره في القواعد لا ريب ان حمله على الافتاء اولى لان تصرفه عم بالتبليغ اغلب
والحمل على الغالب اولى من النادر وقد يشتبه بين التصرف بالامامة والفتوى
كقوله عم من احيى ارضا ميتة فهي له فعلى الاول كما هو قول الاكثر لا يجوز الاحياء الا
باذن الامام وعلى الثاني يجوز كما ذهب اليه بعض الاصحاب ويرد عليه ان التصرف بالتبليغ
اغلب فلا بد من الحمل عليه كالسابق فلا يشترط الاذن واجاب عنه الشهيد ره بان
اشتراطه يعلم من دليل خارج لا من هذا الدليل **قانون** الحق ان نبينا ص قبل البعثة
كان متعبدا ولكن لا بشريعة من قبله من الانبياء وقيل لم يكن متعبدا بشيء وقيل كان
متعبدا بشريعة من قبله على اختلاف في مذاهبهم فقيل بشريعة نوح وقيل بابرهيم وقيل
بموسى وقيل بعيسى وقيل بكل الشرايع وقيل بالوقف لنا ان ضرورة ديننا يقتضي
افضليته من كل الانبياء وفيما ذكروه يلزم تقديم المفضول وهو قبيح ولانه لو كان كذا
لكان اما بالوحي او بالتعلم من علمائهم والاول هو معنى الرسالة والموافقة لا يقتضي
المتابعة واما الثاني فلو ثبت لافتخر اهل الاديان بذلك ولو افتخروا به لشاع ولم يخالط
اهل الكتاب ولم ياخذ منهم شيئا والا فالعادة تقتضي بنقله وكلام كتبهم لانه كان اميا
لا يقرأ ولا يكتب مع ما نعتقد الخاصة والعامة انه ص قال كنت نبيا وادم بين الماء والطين
وايضا كون عيسى في المهد نبيا ويحيى في الصبي وقد نبينا ص الى اربعين سنة ينافي
افضليته واما بطلان القول بعدم تعبده بشيء فواضح لاستلزامه كمال النقص وكونه
اسوء حالا من احاد الناس مع ما ورد مما كان يفعله من الاعمال والحج في الاخبار واما
البعثة فالحق ايضا انه لم يكن متعبدا بشريعة من قبله وتوافقه مع غيره في كثير منها ليس
نفس المتابعة واختلف الناس فيه ايضا فقال بعضهم بمتابعة شرع من قبله في الجملة مستدلا
بظواهر بعض الايات لنا ما تقدم من الادلة وان هو الا وحي يوحى وان شرعه كان
ناسخا وكان ينتظر الوحي في كل مسئلة ولا يتمسك بالاديان السابقة واخباره عن التو
رية برجم الزانية لاتمام الحجة على اليهود واظهار عليه واما الايات فمثل قوله تعالى ثم اوحينا
اليك ان اتبع ملة ابراهيم وبهديهم اقتده وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا

مني

فهي محمولة على اصول العقائد والا فلم يجز النسخ سيما مع ملاحظة قوله تعالى ومن يرغب
عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه وكذا المراد بهدى الجميع ما اتفق الجميع فيه وهو
اصول العقائد والا فاد بانهم مختلفة ويظهر من ذلك الجواب عن سائر الآيات فائدة
اذا ثبت بطريق صحيح امر من الشرايع السابقة ولم يثبت نسخه في ديننا فهل يجوز لنا
اتباعه ام لا مثل ان يذكر في القران او في الاخبار المتواترة حكم من الاحكام في شرع من
الشرايع السالفة مثل قوله تعالى في شان يحيى انه كان سيدا وحصورا ونحو ذلك ا
الاصوليون فيه على قولين والاقوى الاول اذ ان فهم انه تعالى او نبيه نقل ذلك على طريق المد
لهذه الامة ايضا وبحيث يدل على حسنه مطلقا فنعم والا فلا وربما يقال ان عدم علم الناسخ
كاف في استصحاب بقائه فهو حجة مطلقا وهو مبني على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا
نعم بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبارات وان كنا لا نمنع الذاتية في بعض الاشياء لكن
احتمال الاستصحاب لا يمكن الا مع قابلية المحل ويتفرع على المسئلة فروع ذكرها في تمهيد
القواعد منها الاحتجاج على ان جهة العبادة على التنويح بالآية المتقدمة ومنها لو
حلف ليضربن زيدا مثلا مائة خشبة فضربه بالعثكال ونحوه لقوله تعالى وخذ بيدك ضغثا
لايوب والضغث هو الشماريخ القائمة على الساق الواحد وهو المسمى بالعثكال فانه كاف
التمهيد وهذا الحكم مرعي عندنا في اليمين بشرط خاص وفي الحد كذلك لا مطلقا
ومنها الاحتجاج بقوله تعالى ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم على صحة كون عوض
الجعالة مجهولا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين
على اشتراط الاخلاص وان لم نضم اليها قوله تعالى وذلك دين القيمة فقد تفسر القيمة بالثابتة
التي لا تنسخ فائدة تقرير المعصوم حجة وهو ان يفعل بحضوره فعل او اطلع على فعل
في عصره ولم ينكر فهو يدل على الجواز ان لم يمنعه مانع من خوف او تقية او سبق منعه عليه
او معلومية عدم الفائدة في المنع ونحو ذلك من المصالح واصالة عدمه يكفي في المقام
وكذا اذا اطلع ان المكلف اعتقد شيئا على خلاف الواقع والدليل على ذلك كون النهي
عن المنكر واجبا على المعصوم وان التقرير على الحرام حرام لكونه اعانة على الاثم فالظاهر من
السكوت الرضا بفعله قال المحقق في المعتبر واما ما يتفرد فلا حجة فيه كما يحكى ان بعض
الصحابة قال كنا نجامع فنكسل على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فلا نغتسل لجواز ان يخفى فعل ذلك

على النبي ع فلا يكون سكوته عنه دليلا على جوازه لا يقال قول الصحابي كنا نفعل دليل على عمل
الصحابة او اكثرهم فلا يخفى ذلك عن الرسول لانا نمنع اذ قد يخفى مثل ذلك عن نفر او عن
جماعة يمكن ان يخفى حالهم عن النبي ص **ايقاظ** قيل ان الحكم الذي حكم به المعصوم في الرؤيا
حجة لما ورد من رآه فقد رآه وان الشيطان لا يتمثل به ورد بانه فرع ان يعرفه بصورته
في اليقظة حتى يصدق عليه انه رآه فلا يتم الاطلاق واجيب بانه ورد انه راى احد رسول
الله ص من رآه فقد رآه ومن المعلوم ان الرائي لم ير ص وقد نعد ان كثيرا ما يرى في المنام
صورتهم ويظهر في اليقظة انه كان على الصفات الحاضرة بصورته اظهار الحق انه كما في
حكاية رؤيا المفيد ره حيث راى في المنام فاطمة الزهراء ع والحسنان ع معها قالت
له في المنام يا شيخ علمهما الفقه فجاءت في يومه والدة السيدين المرتضى والرضي بهما وقالت
يا شيخ علمهما الفقه وكيف كان فالاعتماد مشكل سيما اذا خالف الاحكام الواصلة الينا
مع ان الترك للاعتماد مطلقا حتى فيما لو لم يخالفه شيء ايضا مشكل سيما اذا حصل الظن
بصحته وخصوصا لمن كان اغلب رؤياه صادقة سيما مع ملاحظة ما رواه الكليني في الحسن
لابراهيم بن هاشم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول رأي المؤمن ورؤياه
في اخر الزمان على سبعين جزء من اجزاء النبوة وفي الصحيح عن معمر بن خلاد عن الرضا ع قال
ان رسول الله ص كان اذا اصبح قال لاصحابه هل من مبشرات يعني به الرؤيا وفي معناها
روايات اخر **المقصد الرابع** في الادلة العقلية والمراد بالدليل العقلي هو حكم عقلي
يتوصل به الى الحكم الشرعي وينتقل من العلم بالحكم العقلي الى العلم بالحكم الشرعي وهي
اقسام يذكر في طي قوانين منها ما يحكم به العقل من دون واسطة خطاب الشرع ومنها
ما يحكم به بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم والاستلزامات **قانون** معنى كون ما يستقل
به العقل وينفرد به كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الاحسان
ونحو ذلك دليل حكم الشرع انه كما تبين عند معاشر الامامية ووفاقا لاكثر العقلاء
من ارباب الديانات وغيرهم من الحكماء والبراهمة والملاحدة وغيرهم بالادلة القاطعة
والبراهين الساطعة بل بالضرورة الوجدانية التي لا يعارضها شبهة وريبة
ان العقل يدرك الحسن والقبح بمعنى ان بعض الافعال بحيث يستحق فاعله من حيث
هو فاعله المدح وبعضها بحيث يستحق فاعله الذم وان لم يظهر من الشرع خطاب

وقد وقع الفراغ ... ١٢٨٧

فيه

۴۲۵ برگ

